PLATONE
SIMPOSIO

A CURA

DI GIOVANNI REALE



FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

www.scribd.com/Baruch_2013

Siamo ad Atene, nel 416 a.C. Il simposio comincia. Gli invitati si distendono l'uno accanto all'altro sopra i lettucci: cenano, fanno le libagioni rituali, cantano gli inni di Dioniso. Su proposta di Fedro, ognuno di essi pronuncia un discorso in lode di Eros. Non c'è argomento più adatto a una riunione dionisiaca: perché, come sapremo da Socrate, Eros è stato concepito da un dio ubriaco di nettare. Il discorso di Aristofane, uno dei commensali, annuncia il tema centrale del *Simposio*: l'alleanza, che si stabilì in quella notte unica al mondo, tra lo spirito erotico della filosofia e lo spirito dionisiaco, insieme farsesco e tragico, della commedia. Aristofane e Socrate appartengono per un momento allo stesso regno: sia la commedia che la filosofia balzano oltre l'intelligenza razionale per cogliere la verità suprema con un mito che illumina, splende, rivela ciò che la ragione da sola non sarebbe mai capace di esprimere; sia Aristofane che Socrate scorgono l'essenza di Eros nella mancanza e nella ricerca, nella morte e nella rinascita.

Quando la notte è al suo culmine, nel cortile si ode un gran frastuono. Poi irrompe nella sala il più elegante e indemoniato tra gli spiriti dionisiaci: Alcibiade, completamente ubriaco. Appena vede Socrate, si stende sul lettuccio accanto a lui, lo inghirlanda e ne pronuncia l'elogio. Per bocca di Alcibiade, Dioniso stesso esalta Socrate, e ci mostra in quest'uomo modesto, sobrio, ironico, la più alta incarnazione che lo spirito dionisiaco possa conoscere. Ma il *Simposio* non si trasforma in un'orgia sacra. Socrate non cede alla tremenda forza del dio. Egli è il seduttore che non si lascia sedurre, l'ispiratore che non viene invasato. Conosce tutti i religiosi deliri che assalgono l'anima degli uomini: la follia di Dioniso, la follia di Apollo, la follia di Eros: ne deriva tutta l'elevazione e la forza di verità; eppure trova in questa condizione una specie di calma e regale tranquillità, che gli permette di superare delirando lo stesso delirio.

Giovanni Reale insegna storia della filosofia antica all'Università Cattolica di Milano. Le sue opere maggiori sono: *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano 1975-80, 1997[9]; *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970; *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997[20]; Platone, *Tutti gli scritti*, Milano 2000[7]; *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, Milano 1994[6]; *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari 1997[10]; *Guida alla lettura della «Metafisica» di Aristotele*, Roma-Bari 2001[2]; Aristotele, *Metafisica*, 3 voll., Milano 1993; *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989; *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 2000[5]; *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Milano 2000[2]; *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998[3]; *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000; Seneca, *Tutte le opere*, Milano 2000. In questa collana ha pubblicato: Platone, *Fedro*, 1998.

In sopracoperta:
testa di Sileno (o presunto ritratto di Socrate),
particolare di oinochoe in argento
proveniente dalla «Tomba di Filippo»
(350-325 a.C.)
Salonicco, Museo Archeologico

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

PLATONE

SIMPOSIO

a cura
di Giovanni Reale

Testo critico
di John Burnet

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

www.scribd.com/Baruch_2013

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
DEXIA CREDIOP S.p.A.

ISBN 88-04-48612-0

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 2001*
I edizione ottobre 2001

www.scribd.com/Baruch_2013

INDICE

XI Introduzione
LXXXV Fonti per la bibliografia sul *Simposio* e lessici platonici
LXXXVII Abbreviazioni bibliografiche

TESTO E TRADUZIONE
3 *Sigla*
5 Simposio

157 COMMENTO

267 Indice dei nomi delle persone e dei luoghi

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

Vi è pure chi dice come Dicearco [...] che ⟨Platone⟩ [...] abbia studiato pittura e scritto poesie, prima ditirambi e poi anche canti lirici e tragedie. [...] Mentre si accingeva a partecipare alla gara con una tragedia, udì la voce di Socrate, e, davanti al teatro di Dioniso, bruciò l'opera esclamando: «Vieni, Efesto, Platone ha ora bisogno di te». Dicono che da quel momento – aveva vent'anni – fu discepolo di Socrate fino alla sua morte.

Diogene Laerzio, III 4-6

Socrate costringeva ⟨Aristofane e Agatone⟩ ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico. Quelli, costretti ad ammettere queste cose senza seguirlo molto, ciondolavano la testa dal sonno, e Aristofane si addormentò per primo, e poi, quando era giorno, anche Agatone. Allora Socrate, dopo averli fatti addormentare, si alzò e se ne andò.

Simposio, 223 d 3-9

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

INTRODUZIONE

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

I

Platone e la poesia

Occorre accostarsi al *Simposio* con il metodo che Edgar Wind, occupandosi della grande pittura del Rinascimento, ha indicato: «Un metodo che vada bene per le opere minori ma non per quelle grandi è ovviamente partito dalla parte sbagliata. In geometria, se posso servirmi di un paragone così remoto dal nostro campo, è possibile arrivare alle parallele euclidee riducendo a zero la curvatura di uno spazio non-euclideo, ma è impossibile arrivare a uno spazio non-euclideo partendo dalle parallele euclidee. Allo stesso modo, la storia sembra aver dimostrato che, mentre il luogo comune può essere compreso come una riduzione dell'eccezionale, l'eccezionale non può, invece, essere compreso dilatando il luogo comune. Sia logicamente sia causalmente, l'elemento decisivo è l'eccezionale, perché esso introduce (per quanto strano possa sembrare) la categoria più ampia»[1].

In effetti, ciò che si è spesso verificato è proprio la riduzione del *Simposio* alla dimensione del «normale». Tanto più per il fatto che, di primo acchito, sembra essere uno scritto facile da comprendere, in quanto composto da Platone in maniera accattivante; ma, come Taylor giustamente rilevava, «forse proprio per questo è stato il più frainteso dei suoi scritti»[2]. Inoltre, si è da tempo aperta una spaccatura all'interno delle ricerche platoniche, con una divaricazione fra «comprensione filosofica» e «ricerche filologiche», con la preminenza di queste ultime, e quindi con inevitabili riduzioni della dimensione del *Simposio* a indagini di carattere ristretto. Questo ha portato alla costruzione di immagini di Plato-

[1] Wind 1985, p. 292.
[2] Taylor 1968, p. 327.

www.scribd.com/Baruch_2013

ne povere di filosofia. Le indagini si sono spesso concentrate sulla biografia, sulla cronologia, sul testo, sulla lingua e sulla forma letteraria degli scritti platonici. G. Krüger ha scritto: «dal momento che Platone in effetti è molto più che un semplice "filosofo" (nel senso moderno del termine), è emersa la possibilità di penetrare nella sua opera in maniera "non filosofica"»[1].

Certamente non è possibile affrontare Platone senza adeguati strumenti «filologici» e senza entrare nella situazione storico-culturale in cui egli si colloca; ma la dimensione teoretica risulta in lui preminente; e alla dimensione «filosofica» va aggiunta anche quella «estetica». Ma accade spesso che, in non pochi studiosi, l'una o l'altra di queste componenti rimanga assente. Ebbene, proprio l'interpretazione del *Simposio* presuppone come «condizione necessaria» una indagine condotta in funzione di tutte e tre queste componenti, in giusto equilibrio. Infatti, forse in nessun altro dialogo Platone ha saputo mediare la sua arte poetica e il suo pensiero filosofico in modo così perfetto: ha fuso l'arte «tragica» con quella «comica» per esprimere, mediante un costruttivo e fecondo confronto con le componenti culturali emergenti della sua epoca, un meraviglioso messaggio sull'«Eros filosofico».

Ma qual è il preciso messaggio che Platone si è proposto di comunicare con il *Simposio*?

Una risposta al problema ci è stata fornita da lui stesso, in una maniera del tutto particolare. E per comprenderla, conviene fare in via preliminare alcune precisazioni.

I dialoghi di Platone che vengono considerati capolavori al più alto grado, oltre al *Simposio*, sono il *Fedro* e il *Fedone*. In tutte e tre queste opere egli comunica al suo lettore un preciso messaggio conclusivo, che in apparenza sembra una «appendice» in qualche modo trascurabile, e che, invece, è essenziale. Konrad Gaiser giustamente rilevava che «proprio questo corrisponde all'arte di Platone: non farla comoda al lettore»[2]. In effetti, in tali messaggi conclusivi egli rivela l'obiettivo cui mira la sua opera, però in modo enigmatico, e sotto certi aspetti provocatorio.

[1] Krüger 1995, p. 9.
[2] Gaiser 1990, p. 35.

www.scribd.com/Baruch_2013

Nel finale del *Fedro* (279 b 8-c 3) si legge una preghiera in cui viene richiesto al dio Pan ciò che il filosofo ritiene importante, e si esprime per enigma in cinque righe ciò che il dialogo ha dimostrato. In effetti, mediante la presentazione di Eros e la discussione sull'arte oratoria Platone ha espresso la natura e i messaggi di fondo della propria filosofia (l'erotica coincide in certo senso con la filosofia e la vera arte oratoria deve fondarsi sulla dialettica); quindi la «preghiera del filosofo» a conclusione del dialogo esprime la cifra emblematica del *Fedro*.

Nel finale del *Fedone* Socrate, proprio quando sembrava essere morto, manifesta improvvisamente ancora un guizzo di vita, ed esclama: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio, dateglielo, non dimenticatevene!» (118 a 7-8). Il messaggio, presentato come proveniente quasi dall'al di là, significa che Socrate aveva ormai toccato l'altra sponda, che era «guarito» dalla «malattia» della vita terrena, e che quindi bisognava offrire il sacrificio del gallo al dio della medicina e della salute, per aver ottenuto la guarigione. Platone vuole dirci che Socrate aveva raggiunto la vera vita, e che, dunque, l'anima è davvero immortale. Questa metafora finale riassume ciò che Platone ha cercato di dimostrare, sia con ragionamenti sia con miti, nel corso dell'intero dialogo.

E nel finale del *Simposio* qual è la risposta che Platone fornisce al problema che abbiamo posto sopra?

Leggiamo in anticipo il passo finale, che, in forma di enigma, rivela la ragione di fondo per cui l'opera è stata composta: «Aristodemo diceva di non ricordarsi più dei discorsi che [Socrate, Agatone e Aristofane] facevano, perché non li aveva seguiti dal principio e sonnecchiava. Ma la sostanza – diceva – era questa: Socrate li costringeva ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico. Quelli, costretti ad ammettere queste cose senza seguirlo molto, ciondolavano la testa dal sonno, e Aristofane si addormentò per primo, e poi, quando era giorno, anche Agatone. Allora Socrate, dopo averli fatti addormentare, si alzò e se ne andò» (222 d 1-9).

Il *Simposio* tratta però di Eros dal principio alla fine; e allora, perché mai il messaggio conclusivo non fa riferimento all'Eros, ma chiama in causa un problema che riguarda la «poesia»? Già Gaiser

www.scribd.com/Baruch_2013

forniva una risposta che mette sulla giusta strada: «Il tema finale nel *Simposio,* ossia che la tragedia e la commedia si fondano sulla base del medesimo sapere poetico, acquista il suo vero significato solamente se si pensa che il filosofo, in questo dialogo, ha riportato la vittoria sul poeta autore di tragedie Agatone e sul poeta autore di commedie Aristofane, proprio in base a questo, e che Platone qui, come in generale con la sua arte di scrittore, si è prefisso di fondare una nuova arte poetica, che superi la tragedia e la commedia»[1].

Come nel *Fedro* Platone dimostra – mediante un vero e proprio «agone oratorio» – di essere lui, al momento, il maggior scrittore e oratore, qui nel *Simposio*, con grande finezza e delicatezza di tocchi, dimostra – mettendo in scena un «agone poetico», oltre che oratorio – di essere proprio lui, al momento, il «vero poeta», appunto come «poeta-filosofo». Anche in questo dialogo, come nel *Fedro*, la scelta del tema di Eros dipende da una ragione di fondo ben precisa, ossia dal fatto che «Eros» è «Filosofo» per sua stessa natura, come vedremo; di conseguenza, la nuova poesia «filosofica» non poteva essere presentata in modo conveniente se non con l'ausilio determinante di Eros, appunto in quanto Eros è Filosofo per eccellenza.

Dunque, il *Simposio* è un grandioso manifesto programmatico in cui Platone si presenta come il «vero poeta» del momento, con la motivazione che il «vero poeta» non può essere se non il «filosofo». La vera arte poetica non può essere, a suo avviso, se non quella collegata alla ricerca perenne della verità. Proprio mediante questo rapporto con la verità, il poeta-filosofo sa cogliere la realtà sia nella dimensione del comico che in quella del tragico.

Diogene Laerzio ci informa che Platone ha composto «prima ditirambi, poi anche canti lirici e tragedie». E precisa: «Mentre si accingeva a partecipare alla gara con una tragedia, udì la voce di Socrate, e, davanti al teatro di Dioniso, bruciò l'opera esclamando: "Vieni, Efesto, Platone ha ora bisogno di te". Dicono che da quel momento, – aveva vent'anni – fu discepolo di Socrate fino alla sua morte» (III 4-6).

La testimonianza, per quanto narrata con toni di leggenda, è del tutto credibile nella sua sostanza, tanto più per il fatto che Platone

[1] Gaiser 1990, p. 34.

www.scribd.com/Baruch_2013

stesso ce lo conferma in modo indiretto, rivelandoci che la poesia tradizionale fu un suo grande amore, proprio in un passo della *Repubblica*, in cui sottopone la poesia in generale al più severo giudizio. Egli dice che la poesia potrebbe essere accettata nello Stato ideale nel caso che essa fosse non solo «piacevole», ma anche «di vantaggio» alla società e alla vita dell'uomo, ossia se essa risultasse non solo «dolce», ma anche «utile». E precisa: «Ma se non lo fosse, amico mio, noi ci comporteremmo come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo, se ne distaccano. Anche noi saremmo ben felici se la poesia risultasse, alla prova dei fatti, ottima e assolutamente vera» (X 607 e 4-608 a 2). L'impegno assunto da Platone è stato proprio questo: rendere quella poesia, che fu il suo primo amore, non solo «dolce» ma anche «utile», «ottima e assolutamente vera».

Se nel *Simposio* egli ci ha fornito *de facto* la prova di questo nella forma di uno straordinario «agone poetico», nelle *Leggi* ne ha esplicitato la prova *de iure*, ossia in forma di concetto. Discutendo quali fossero i modelli di vera poesia, da fissare anche per iscritto e da offrire ai giovani per la loro formazione, indicò i propri dialoghi. All'Ateniese, che nelle *Leggi* è la maschera di Platone stesso, viene fatto dire quanto segue: «Questi pensieri, fra tutti quelli che avevo appreso o sentito recitare in prosa o in poesia, mi sono sembrati senza confronto i più equilibrati e i più adatti ai giovani uditori. Pertanto, non sapendo proprio quale altro modello migliore proporre al Custode delle Leggi o al pedagogo, sarei costretto a raccomandare a ogni insegnante di trasmettere ai suoi discepoli questi stessi discorsi, oppure altri analoghi» (VII 811 d 2-e 1).

Già nella *Repubblica* Platone negava – ma con lo scopo drammaturgico di affermare proprio ciò che in apparenza negava – di essere un poeta: «Caro Adimanto, almeno fino a oggi, né io né tu siamo stati poeti, ma fondatori di uno Stato; e chi è fondatore di uno Stato non è tenuto a ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad averne chiare in mente le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti dovranno costruire i loro miti» (II 378 e 7-379 a 4). Ma nelle *Leggi,* facendo richiamo alle tragedie e stabilendo che esse devono essere permesse solo se rispettano i canoni della poesia filosofica, precisa che la risposta da dare ai poeti tragici deve essere proprio questa: «Ospiti nobilissimi, noi stessi siamo autori di una tragedia e, per quanto è possibile, della più bella e più alta,

www.scribd.com/Baruch_2013

non per altro, ma perché la nostra costituzione è stata fissata a imitazione della vita più bella e più nobile, proprio per questo motivo possiamo dire che la nostra opera è una tragedia in sommo grado vera e autentica» (VII 817 b 1-5).

Si noti: la costruzione dell'ordinamento legislativo della Città viene presentata come «tragedia» proprio nel senso di «mimesi», ossia come «imitazione della vita più bella e più nobile», appunto come deve essere la «vera poesia», ossia la poesia filosofica, la quale non può essere altro, secondo Platone, se non «imitazione del vero»[1]. E appunto questo viene dimostrato nel *Simposio.*

Già gli antichi avevano ben compreso le straordinarie doti poetiche di Platone e avevano espresso in forma di mito questa loro convinzione: «Si narra che Socrate abbia sognato di avere sulle ginocchia un piccolo cigno che subito mise ali e volò via e dolcemente cantò e che il giorno dopo, presentandosi a lui Platone come alunno, abbia detto che il piccolo uccello era appunto lui» (Diogene Laerzio, III 5).

Forse questo mito è nato dal celebre passo del *Fedone* in cui Platone presenta la prova centrale dell'immortalità dell'anima come un «canto dei cigni», e in risposta ai dubbi sollevati alle precedenti prove, scrive: «Si vede che, in fatto di divinazione, vi sembro molto da meno dei cigni, i quali, quando sentono che devono morire, pur cantando anche prima, in quel momento cantano i loro canti più lunghi e più belli, pieni di gioia, perché stanno per andarsene presso il dio del quale sono ministri. [...] Ora, anch'io mi ritengo compagno dei cigni nel loro servizio, e sacro al medesimo dio, e ritengo di aver avuto dal dio il dono della divinazione non meno di essi...» (84 e 3-86 b 6). In ogni caso, alcuni dei dialoghi platonici sono davvero «canti di un cigno» e proprio il *Simposio* è uno di quei canti «più lunghi e più belli».

Si tenga presente che l'aspetto di Platone come «poeta» è proprio quello che viene trascurato o sottovalutato da non pochi cultori di filosofia. Invece Nietzsche scriveva: «Se la tragedia aveva assorbito in sé tutti i generi d'arte precedenti, la stessa cosa si può d'altro canto dire, secondo una diversa prospettiva, del dialogo

[1] Cfr. Gaiser 1984, pp. 103-23; Segoloni 1994, p. 211 sg.; Reale 1998, pp. 123-40.

www.scribd.com/Baruch_2013

platonico, che, prodotto dalla mescolanza di tutti gli stili e le forme esistenti, è sospeso a metà fra narrazione, lirica, dramma, fra prosa e poesia, e ha quindi anche infranto la rigorosa legge più antica della forma linguistica unitaria [...]. Il dialogo platonico fu per così dire la barca su cui la poesia antica naufraga si salvò con tutte le sue creature [...]. Realmente Platone ha fornito a tutta la posterità il modello di una forma d'arte, il modello del *romanzo*: questo lo si può definire come una favola esopica infinitamente sviluppata, in cui la poesia vive rispetto alla filosofia dialettica in un rapporto gerarchico simile a quello in cui per molti secoli la stessa filosofia ha vissuto rispetto alla teologia: cioè come *ancilla*. Questa fu la nuova posizione della poesia, in cui Platone la spinse sotto la pressione del demonio Socrate»[1].

Ma la «poesia», nel *Simposio*, anziché svolgere la parte di *ancilla* della «filosofia», svolge, in larga misura, la parte di *domina*; o, almeno, la svolge come sposa del «filosofo», e a pieno titolo.

Conviene considerare in anticipo il modo con cui Platone presenta la vittoria del Socrate ideale (e quindi di sé stesso) come «poeta filosofo» sul poeta Agatone, festeggiato per la vittoria ottenuta con la sua prima tragedia. In primo luogo, nella parte introduttiva del discorso di Socrate in cui Agatone viene confutato, Platone fa dire al poeta tragico: «C'è pericolo, Socrate, che non sapessi nulla di quello che dicevo» (201 b 11-2). In secondo luogo, non appena Socrate ha concluso il suo discorso su Eros, viene fatto entrare all'improvviso Alcibiade, venuto con l'intenzione di coronare Agatone appunto per la vittoria conseguita con la sua prima tragedia; e subito dopo averlo coronato, non appena si accorge della presenza di Socrate che gli stava alle spalle, esclama: «Ora, Agatone, dammi un po' di nastri, perché possa incoronare anche il capo meraviglioso di costui, perché non mi rimproveri poi di aver incoronato te, e non lui, che nei discorsi vince tutti non solo una volta, come te l'altro ieri, ma sempre» (213 e 1-6).

[1] Nietzsche, *Nascita della tragedia*, par. 14.

www.scribd.com/Baruch_2013

II

Struttura, personaggi e cronologia del «Simposio»

Il *Simposio* è la narrazione di una riunione (συνουσία), nella quale furono fatti discorsi su Eros, che ebbe luogo in casa del poeta Agatone, per festeggiare la vittoria da lui ottenuta con la sua prima tragedia nel 416 a.C. La presentazione di questa riunione non viene però condotta in forma di narrazione diretta, bensì indiretta, e viene fatta da un discepolo di Socrate, Apollodoro, che non aveva partecipato al convito, ma aveva avuto informazioni da un altro discepolo di Socrate, di nome Aristodemo, il quale, invece, aveva assistito di persona all'evento. Dunque, abbiamo a che fare con la narrazione di una narrazione.

Non è tutto: Platone nel preludio (172 a 1-174 a 2) ci presenta messaggi cifrati e allusivi. In primo luogo, Apollodoro narra ciò che avvenne e ciò che fu detto in quel simposio ad alcuni «amici», precisando di essere ben preparato, per il motivo che, qualche giorno prima, aveva già fatto la medesima narrazione all'amico Glaucone. In secondo luogo, viene messo in rilievo che Glaucone aveva precisato ad Apollodoro di aver già avuto notizie su questo simposio da un altro amico, che era stato informato da un certo Fenice, il quale era stato informato dallo stesso Aristodemo; ma i messaggi che gli erano giunti in questo modo erano assai confusi.

Perché mai viene presentato un prologo drammaturgico con una trama così complicata? Indubbiamente qui Platone si riferisce alla tradizione orale, per lui così importante, e mette in guardia sulla credibilità dei diversi canali secondo i quali l'«oralità» si articola e si attua. E fa questo per una ragione ben precisa.

La fonte prima di ciò che è stato detto nel simposio in casa di Agatone è Aristodemo, il quale ha partecipato direttamente all'evento. È un grande ammiratore di Socrate, e proprio da Socrate viene trascinato al simposio anche se non invitato, e quindi

www.scribd.com/Baruch_2013

risulta essere credibile come testimone diretto e qualificato (174 a 3 sgg.). Ma la sua narrazione fatta a un certo Fenice, che a sua volta l'ha riferita a un amico, il quale l'ha riferita ulteriormente a Glaucone, passando attraverso tali mediatori, si è fatta vaga e imprecisa (172 b 3-5); di conseguenza, essa risulta essere non più credibile, a causa della inadeguata comprensione dei messaggi da parte dei mediatori che li hanno trasmessi.

Invece, la narrazione fatta da Aristodemo ad Apollodoro, che la riferisce a Glaucone e poi anche ad altri, è credibile: dopo averla ascoltata da Aristodemo, Apollodoro volle avere spiegazioni e precisazioni da Socrate stesso sulle cose udite da Aristodemo. E Socrate confermò, e quindi avvalorò, le cose che Aristodemo aveva narrato e il modo in cui Apollodoro le aveva intese (173 b 4-6).

Ci sembra evidente un richiamo fatto qui da Platone alla tesi di fondo espressa soprattutto nel finale del *Fedro* (274 c 1-278 e 3), ossia che solo l'autore è il vero «soccorritore» del proprio discorso scritto, ma a maggior ragione di quello orale trasmesso e diffuso da altri. Inoltre, viene sottolineata la «ripetizione» dell'esercizio, caratteristica della comunicazione orale: a distanza di poco tempo, Apollodoro ripete la narrazione due volte. E sulla necessità della «ripetizione» della discussione delle questioni di fondo nell'ambito dell'oralità dialettica Platone ritorna nei suoi scritti a più riprese.

Che cosa significano questi messaggi?

A noi sembra che Platone alluda a quanto stava accadendo a proposito delle sue «dottrine non scritte», che egli riservava ai soli discepoli all'interno dell'Accademia, ma che si stavano diffondendo al di fuori in vario modo, e non poche volte in maniera deformata. Ci sembra che Platone stia dicendo questo: state attenti alle cose che vi vengono riferite sulle mie «dottrine non scritte»; infatti, dovete rendervi conto della credibilità della fonte che vi informa. La conferma vi può venire non solo da chi le ha ascoltate di persona e le ha comprese in modo conveniente, ma in modo particolare da chi le ha dette[1].

Una trama così intricata come in questo prologo del *Simposio* non si trova in nessun altro dialogo, tranne che nel *Parmenide*. Ebbene, il *Parmenide* costituisce il messaggio allusivo più avanza-

[1] Cfr. Reale 1997[20], *passim*; Reale 1998, *passim*.

www.scribd.com/Baruch_2013

to sulle «dottrine non scritte» di Platone, nell'ambito della metafisica delle Idee e dei Principi. Il *Simposio*, dal canto suo, è il primo ampio e consistente messaggio allusivo – presentato in connessione con la dottrina dell'Eros – ai Principi primi e supremi (l'Uno e la Diade), in modo particolare mediante il discorso di Aristofane (189 e 2-193 e 2), ossia con la maschera della Musa della commedia, ma poi anche nel discorso della sacerdotessa Diotima di Mantinea (203 a 9-e 5; 205 d 10-206 a 1).

Dunque, ciò che Platone ci vuole comunicare con questo intricatissimo prologo, se si seguono le linee sopra indicate, diventa chiaro e di notevole importanza.

Il preludio di cui abbiamo parlato è un dialogo diretto molto breve (172 a 1-174 a 2). Ma anche nella parte narrata i «dialoghi» dei vari personaggi che vengono introdotti sono per lo più brevi e fanno in prevalenza da cornice ai vari discorsi (comunque sempre presentati in forma di *oratio obliqua*). In particolare, nello stesso discorso di Socrate, la dinamica dialogica viene introdotta in maniera volutamente abnorme in doppio senso: si ha preliminarmente e in via eccezionale un dialogo diretto di Socrate con Agatone (però sempre narrato) e poi un dialogo indiretto di Socrate con la sacerdotessa Diotima (si tratta quindi di un dialogo alla terza potenza: ossia narrato da Socrate nel suo discorso, quindi narrato da Apollodoro e poi rinarrato da Aristodemo).

I sette discorsi sono presentati da sette personaggi – più un ottavo, volutamente introdotto come del tutto estraneo ai partecipanti al simposio, quello della sacerdotessa Diotima di Mantinea –, che rappresentano figure emblematiche delle differenti correnti della cultura dell'epoca.

Il complesso materiale drammaturgico viene presentato secondo un impianto strutturale curato nei minimi particolari. Nel *Fedro* Platone formula la regola dello scrivere con arte: «ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto» (264 c 2-5)[1]. Questo dialogo costitui-

[1] Data l'importanza di questo passo, ecco il testo greco: ...δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον

www.scribd.com/Baruch_2013

sce uno degli esempi concreti più belli della armonizzazione delle varie parti, secondo una regola che per analogia corrisponde a quella del complesso gioco delle «sezioni auree» nell'insieme e nelle parti messo in atto dai grandi scultori greci nella composizione delle loro statue (o dagli architetti nella composizione dei templi). E nel *Simposio* il gioco delle sezioni auree viene attuato sia nella struttura in modo globale, sia nelle singole sezioni in modo del tutto particolare[1].

Al preludio dialogato fa seguito un ampio prologo narrato. Ciascuno dei discorsi, a partire dal secondo, è diviso dal successivo da un «interludio». Per la verità, anche fra il primo e il secondo discorso c'è una sorta di interludio, sia pure brevissimo (180 c 1-3): viene affermato che fra il discorso di Fedro e quello di Pausania ce ne sono stati «alcuni altri» che non vengono esposti.

Il preludio è incentrato sul personaggio Apollodoro, che è una vera e propria maschera di commedia, che eccede nelle manifestazioni dei suoi sentimenti e delle sue convinzioni. Viene presentato come uno che giudica tutti «miserabili», sé stesso compreso, «eccetto Socrate». Di conseguenza, si irrita con sé e con tutti gli altri, «tranne che con Socrate» (173 d 4-10). Da tre anni è discepolo di Socrate, e si preoccupa di sapere ciò che Socrate fa e dice ogni giorno (172 c 4-173 a 3). Si adira con tutti gli amici che ritengono gli affari ben più importanti della filosofia, e li compiange, perché credono di fare grandi cose, mentre in realtà non fanno nulla. (173 c 1-d 3). In uno scritto come il *Simposio*, dove prevale il gio-

εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

[1] Sulla funzione strutturale delle «sezioni auree» nell'arte greca e sulla corrispondenza analogica in Platone, cfr. Reale 1997[20], pp. 266-312; Reale, *Fedro*-Valla, p. 244, nt. a 264 b 3-c 5. Il richiamo che in questa nota facevamo alla analogia fra i canoni degli scultori greci con l'uso della sezione aurea e il testo di Platone procedendo per intuizione, ci è stato confermato dal filosofo e storico della matematica Imre Toth, il quale ci ha precisato che l'espressione μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ conferma pienamente ciò che diciamo, in quanto, scrive Toth, «ἄκρος καὶ μέσος λόγος è esattamente il termine tecnico che indica la sezione aurea»; dunque, si può ben supporre che Platone faccia «un gioco di parole portando un messaggio criptico» proprio incentrato sulla sezione aurea. Già Hoffmann 1947, pp. 23-7, aveva messo in evidenza il gioco numerico nell'impianto del *Simposio*, ma parlava di «Arithmologie» e di «Zahlensymbolik» in modo generico, senza individuare le analogie con i canoni degli scultori in generale e i nessi con la sezione aurea in particolare.

www.scribd.com/Baruch_2013

co della commedia, l'invito alla filosofia e il biasimo di coloro che pongono nella ricerca della ricchezza il fine della loro vita, non poteva essere fatto se non da un personaggio come questo e con tale stile.

Il personaggio di Glaucone, chiamato in causa nel primo dialogo narrato, ha lo stesso nome di uno dei fratelli di Platone, uno dei deuteragonisti della *Repubblica*. Qualcuno pensa che anche il Glaucone del *Simposio* possa essere proprio il fratello di Platone; altri lo escludono. In effetti, le parole che Apollodoro gli rivolge parrebbero troppo forti, perché viene giudicato disgraziato, in quanto crede «che si debba fare tutto, tranne che filosofare» (173 a 2-3); invece nella *Repubblica* Glaucone viene trattato in ben altro modo. Ma il *Simposio* è anteriore alla *Repubblica* di un decennio circa; e, nel momento in cui Platone lo componeva, poteva ben darsi che il fratello meritasse di venire redarguito, almeno nella dimensione di una commedia assai raffinata, così come viene messa in scena da Apollodoro. È stato inoltre rilevato che la chiamata in causa di Glaucone come personaggio nel preludio del *Simposio* costituiva, in ogni caso, una grande onore per il fratello di Platone[1].

Aristodemo, deuteragonista del prologo narrato e fonte prima della narrazione, viene presentato «piccolo e sempre scalzo» (173 b 2), come Socrate; e qualificato come «uno tra i più innamorati di Socrate di allora» (173 b 3-4). Dunque, è una sorta di immagine in piccolo di Socrate stesso, e come tale viene scelto da Platone, ossia quale adeguato testimone dell'evento. Fedro, che è il primo a parlare, è la maschera di un letterato, retore-dilettante, ma sensibile e intelligente[2]. Il suo discorso presenta pensieri fini, ma esili: si fonda soprattutto sull'autorità dei poeti, ed è povero di argomentazioni.

[1] Picht 1990, p. 349.

[2] Cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. XXIV sg. Si pensa che Fedro sia nato intorno alla metà e sia morto verso la fine del quinto secolo a.C. Si sa per certo (cfr. Hatzfeld 1939, pp. 213-8) che fu coinvolto nella denuncia per aver parodiato i misteri eleusini nel 415 a.C. (ossia l'anno successivo alla data dell'azione del *Simposio*); fuggì da Atene e i suoi beni vennero confiscati. Tornato ad Atene, sposò una cugina. Se il Fedro di cui parla Lisia in 32, 14 coincide con il nostro personaggio, dal fatto che un certo Diogitone aveva preso possesso della sua casa si può dedurre che Fedro era morto nel frattempo, dunque prima del 401, data della composizione del discorso di Lisia (cfr. von Fritz, *RE* XIX 2, 1938, col. 1556, e Dover 1968). Era strettamente legato al medico Erissimaco, come risulta da 177 a 2 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

Pausania incarna il raffinato retore-politico[1], che cerca di fornire una giustificazione dell'amore maschile per i giovani. Erissimaco incarna il medico-scienziato ispirato ai filosofi naturalisti[2]. Fa seguito il discorso di Aristofane, come maschera della Musa dell'arte della commedia[3], di cui Platone si serve per nascondere ai più e rivelare ai pochi che erano in grado di intenderle le sue convinzioni più riposte su quelle cose che per lui erano «di maggior valore». Ad Agatone, che rappresenta l'arte poetica della tragedia, Platone fa pronunciare un discorso condotto con grande raffinatezza formale, ma assai povero di contenuto, dissolto in una musica di parole, di termini ben scelti e frasi ben tornite.

Socrate, che per Platone era il filosofo-dialettico per eccellenza, imposta il problema come aveva fatto Agatone, ma, a differenza di Agatone, lo risolve in modo perfetto. Platone fa pronunciare a Socrate alcune delle sue più grandiose ed elevate dottrine, di fronte alle quali la maggior parte di ciò che era stato detto dalle precedenti maschere risulta poca cosa. In questo discorso di Socrate, Platone mette in atto un gioco drammaturgico assai complesso. Dapprima, fa chiedere a Socrate il permesso di parlare con Agatone, discutendo con lui in forma dialogica; poi, gli mette in bocca dottrine di grande portata con la finzione di averle apprese da una sacerdotessa-indovina, Diotima di Mantinea – che viene introdotta come una misteriosa maschera ieratica –, e gli fa esporre tali dottrine proprio in forma di una serie di colloqui con Diotima stessa.

L'ultimo a parlare è Alcibiade, che Platone fa irrompere improvvisamente, ubriaco, con un gruppo di festaioli. Nel suo di-

[1] Pausania fu l'ἐραστής di Agatone (e quindi più vecchio di lui), come risulta, oltre che dal nostro dialogo, anche da *Prot.* 315 d 7 sgg. e da Senofonte, *Symp.* 8, 32. Sempre da *Prot.* 515 c 8 sgg. risulta che fosse un seguace, o comunque un ammiratore del sofista Prodico di Ceo. Quando Agatone lasciò Atene per recarsi da Archelao a Pella, lo seguì. Cfr. Lévêque 1955, p. 48 sgg.

[2] Erissimaco è un apprezzato medico, figlio di Acumeno, pure celebre medico (cfr. *Symp.* 176 b 5; 198 a 4); è un amico di Socrate, e quindi all'incirca suo coetaneo. Platone lo cita anche in *Prot.* 315 c 2 e in *Phdr.* 268 a 9.

[3] Aristofane è nato verso la metà del V secolo e si pensa morto intorno al 385 a.C. Prima del 416 a.C., ossia prima della data del simposio in casa di Agatone, aveva già composto varie commedie, fra cui gli *Acarnesi* (425 a.C.), i *Cavalieri* (424 a.C.), le *Nuvole* (423 a.C.), le *Vespe* (422 a.C.), la *Pace* (421 a.C.). Di Agatone parla già nelle *Donne alle Tesmoforie* del 411 a.C. e poi nelle *Rane* del 405 a.C, quando Agatone aveva già lasciato Atene.

www.scribd.com/Baruch_2013

scorso egli tesserà un elogio non di Eros ma di Socrate, ossia farà un discorso non sull'«amore», ma sul vero «amante». Alcibiade rappresenta la maschera dell'uomo che respinge la verità socratica sull'Eros, perché per lui essa rappresenta la dolorosa voce della verità, che si rifiuta di ascoltare[1].

Degli otto personaggi che vengono introdotti, il primo, Fedro, presenta di Eros alcuni giusti caratteri, ma in un'ottica assai limitata e sfocata. Pausania, Erissimaco e Agatone diranno in prevalenza, come vedremo, ciò che Eros «non è», o ciò che è, ma inteso ed espresso in modo fallace. Si tenga presente che la comprensione dei giochi drammaturgici che vengono fatti nella rappresentazione di «ciò che Eros non è» è essenziale per poter giungere alla comprensione della Verità: la «liberazione dagli errori» è una «purificazione» necessaria per essere iniziati ai misteri delle cose d'amore. I discorsi di questi personaggi sono – a differente titolo e in diversa forma – dei veri e propri «contro-modelli» rispetto al modello del vero discorso su Eros che viene messo in bocca a Socrate.

Al discorso della maschera di Agatone viene dato grande rilievo, in quanto riassume in sé molti degli errori espressi nei discorsi degli altri personaggi: per giunta, proprio in quanto fondato sulla musica delle parole (di ispirazione gorgiana) a scapito dei contenuti, risulta essere il «contro-modello» per eccellenza rispetto a quello che dovrebbe essere il modello della vera arte poetica, e perciò rappresenta, nella dinamica della dialettica drammaturgica messa in atto, l'antitesi di quello che sarà invece il discorso ieratico di Socrate/Diotima.

Alle altre quattro maschere – Aristofane, Socrate, Diotima di Mantinea e Alcibiade – Platone farà invece dire ciò che Eros veramente è, con un complesso gioco di specchi a riflessi incrociati.

[1] Alcibiade è nato verso la metà del V secolo a.C. e nel 416 a.C. era nel primo quinquennio dei suoi anni trenta, ossia nel momento in cui si stava preparando a grandi imprese, che, però, ebbero quasi tutte esiti drammatici. Già nel 415 a.C., ossia l'anno dopo l'evento celebrato nel *Simposio*, fu coinvolto nelle scandalose avventure della mutilazione delle Erme e di profanazioni dei misteri eleusini. Le sue avventure ebbero fine nel 404 a.C., quando fu assassinato in Frigia. Nel momento in cui viene rappresentato nel *Simposio* era uomo politico di grandi promesse, ambiguo ma non ancora del tutto corrotto. Su Alcibiade ved. Hatzfeld 1951 ed Ellis 1989.

www.scribd.com/Baruch_2013

Non solo il *Simposio* ma tutti gli scritti platonici (a eccezione della sola *Apologia di Socrate*) presentano dialoghi fra vari personaggi che non sono mai avvenuti, oppure non sono certamente avvenuti nel modo in cui ci vengono presentati. Platone chiama in causa uomini per lo più celebri o comunque conosciuti, per dare una precisa fisionomia e una consistenza drammaturgica a ciascuno dei personaggi dei dialoghi, che però vengono poeticamente reinventati. I dialoghi platonici sono una forma di composizione in cui il dato storico è «trasfigurato» nella dimensione della creazione o comunque della «ri-creazione» fantastico-poetica. Si può pertanto dire che «Platone permette alla realtà storica di intervenire come e quando fa comodo a lui. [...] Nulla nei dialoghi platonici è determinato da imperativi biografici, [...] nulla è guidato solo da considerazioni storiche»[1].

Platone ha creato i suoi scritti nel momento culminante del passaggio dalla cultura dell'oralità alla civiltà della scrittura, portando a compimento l'impresa ardua della «conversione della sintassi e del lessico propri di un linguaggio poetico e narrativo nella sintassi e nel lessico idonei a una prosa espositiva di idee astratte»[2]. Il modello cui Platone si è ispirato nel comporre i suoi scritti è stato soprattutto quello del teatro ateniese: ha cercato di tradurre i linguaggi poetici della commedia e della tragedia in prosa e di trasformarne le strutture e i contenuti nella dimensione della «drammaturgia dialettica». Havelock ha individuato alcuni concreti esempi cui Platone si è ispirato in modo specifico: gli *Adulatori* del commediografo Eupoli, che rappresenta gli intellettuali dell'epoca (incluso Protagora) nella casa di Callia, i quali sfruttano da parassiti la sua prodigalità di generoso mecenate (frr. 150-91 Kassel-Austin), sono certamente il modello del *Protagora* platonico; le Leggi presentate da Cratino come personificate nella sua commedia omonima sono il modello cui si deve essere ispirato Platone nella composizione della parte finale del *Critone*[3].

Nella composizione drammaturgica dei suoi dialoghi Platone segue lo stesso criterio proprio dei poeti comici e tragici: i perso-

[1] Rowe 1998, p. 11.
[2] Havelock 1996, p. 49.
[3] Cfr. Havelock 1996, p. 50 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

naggi erano quelli fissati nella memoria e nell'immaginario degli Ateniesi per certi loro caratteri essenziali; ma gli eventi e le gesta connessi con la loro vita venivano via via variati in modo anche radicale. Havelock scrive: «I nomi di persone, altrimenti note come figure storiche, che egli inserisce nelle sue composizioni, sono da interpretare in rapporto al linguaggio e alle azioni inventate per essi. Si deve al tempo stesso ammettere che le sue invenzioni richiamassero con forza la memoria delle persone autentiche. Questa memoria forniva l'archetipo, ma non necessariamente i dettagli di una situazione o di un discorso. "Socrate" resterà brutto e scalzo, e concentrato al limite della stravaganza sul comportamento del linguaggio e sul valore delle parole. Ma le convenzioni impiegate non ci portano a credere che egli abbia davvero interrogato, o che sia stato interrogato a sua volta da Eutifrone o Critone o Diotima o chi per loro, e meno ancora che egli abbia realmente detto quel che Platone gli fa dire»[1].

La struttura compositiva del dialogo ha indubbiamente dei precedenti, almeno in forma embrionale; ma resta in ogni caso vero quanto diceva Diogene Laerzio: «A mio avviso e a pieno diritto, il vero inventore del dialogo è Platone, che per il magistero dello stile rivendica a sé il primato così della bellezza come dell'invenzione stessa» (III 8).

Con il *Simposio* Platone mette in atto una innovazione ulteriore. Non c'è nessun modello precedente per questo tipo di composizione simposiale. Giustamente si è quindi affermato che «Platone con quest'opera ha fondato un nuovo genere della letteratura antica»[2]. Sotto questo profilo, pertanto, il *Simposio* costituisce il vertice assoluto raggiunto dalla platonica «poesia filosofica».

La vittoria di Agatone con la sua prima tragedia avvenuta nel 416 a.C. è un evento storico, e non si può escludere che corrisponda a verità anche l'incontro di vari personaggi (anche se non tutti quelli chiamati in causa da Platone) nella casa del poeta, per

[1] Havelock 1996, p. 53.
[2] Picht 1990, p. 333; sulla storia della letteratura simposiale si veda l'articolo di Hug, *RE* 1932, coll. 1273-82. Su alcuni problemi connessi con il simposio e con la letteratura simposiale cfr. Vetta 1983, *passim*; Lissarrague 1989, *passim*. Sulla storia del simposio come cerimonia nelle sue forme e strutture ved. Murray 1990, *passim*.

www.scribd.com/Baruch_2013

festeggiarlo. Ma la narrazione che ne viene fatta nel *Simposio* non è certamente di carattere «storico». Platone stesso avverte di questo il «suo» lettore, e lo fa più volte in modo assai chiaro.

Una prima volta fa affermare ad Apollodoro: «Ora, di tutto quello che disse ciascuno dei presenti, né Aristodemo si ricordava, né io, a mia volta, mi ricordo di ogni cosa che mi raccontò. Perciò quelle cose che mi parvero più importanti e più meritevoli di essere ricordate io ve le riferirò riportando il discorso di ciascuno» (178 a 1-5). Una seconda volta, dopo la narrazione del primo discorso, fatto da Fedro, fa ribadire ad Apollodoro: «Fedro pronunciò a un dipresso questo discorso – narrava Aristodemo – e, dopo quello di Fedro, ce ne furono alcuni altri che egli non ricordava bene e, lasciandoli da parte, passò a esporre il discorso di Pausania» (180 c 1-3). Inoltre, Aristodemo stesso (il narratore originario dell'evento), che viene collocato accanto a Erissimaco, non fa alcun cenno al proprio discorso, né fornisce alcuna spiegazione di tale silenzio. È evidente che Aristodemo nell'invenzione poetica di Platone doveva svolgere solamente il ruolo di accompagnatore di Socrate e di primo narratore dell'evento, perché non era un personaggio tale da rappresentare una componente della cultura dell'epoca come gli altri che vengono fatti parlare. Platone ci fa comprendere chiaramente che ciò che ci presenta è ben lungi dall'essere un «resoconto» obiettivo. L'evento stesso cui fa riferimento viene collocato quasi nella dimensione del tempo delle favole: ossia in quella dimensione espressa dalla formula «C'era una volta... (ποτέ, 201 d 2)». Apollodoro dice espressamente di essere stato ancora un ragazzo quando avvenne il simposio in occasione della vittoria di Agatone con la sua prima tragedia, e poco prima rileva che da molti anni Agatone non abita più ad Atene (172 c 6). E la conclusione che fa trarre al suo interlocutore è: «Molto tempo fa, come sembra» (173 a 7). La lontananza nel tempo dà all'evento la dimensione di un «mito»: un evento divenuto leggendario nell'immaginario degli Ateniesi.

Se la data del 416 a.C. in cui è collocato il fatto è certa, la data della narrazione di Apollodoro è invece immaginata, e può essere indicata solo in modo approssimativo. Agatone era nato intorno al 447 a.C., e all'epoca della sua vittoria con la prima tragedia era quindi sui trent'anni. Che, di fatto, avesse acquistata una grande fama lo dimostrano, oltre che Platone nel nostro dialogo, anche

www.scribd.com/Baruch_2013

Aristofane che lo chiama in causa nelle *Donne alle Tesmoforie*[1], e Aristotele che lo cita più volte (è il solo tragico da lui menzionato oltre Eschilo, Sofocle, Euripide)[2]. Lasciò Atene intorno al 407 a.C. per recarsi in Macedonia alla corte del re Archelao, e morì verso la fine del V secolo a.C. La data in cui viene immaginata la narrazione di Apollodoro può essere il 400 a.C. come *terminus non ultra quem*, dato che Socrate fu condannato nei primi mesi dell'anno successivo. La stessa data di composizione del *Simposio* può essere indicata solo per supposizione: probabilmente, Platone lo compose fra il 387 e il 377 a.C., ossia nel fiore dei suoi anni quaranta, nel momento più fecondo della sua vita di scrittore[3].

[1] Aristofane, *Thesm.* 191 sgg. e *passim.*

[2] Su Agatone si veda: Lévêque 1955, *passim*; i pochi frammenti pervenutici dalle sue opere si trovano raccolti in Nauck², pp. 763-9 (in tutto 31 frammenti). I titoli delle opere da lui composte che ci sono pervenuti sono: *Lerope*, *Alcmeone*, *Fiore*, *Tieste*, *Misi*, *Telefo* (cfr. frr. 1-4 Nauck², con le indicazioni delle fonti). Aristotele lo cita più volte: *Poet.* 9, 1451 b 21; 18, 1456 a 24; 1456 a 30; *Rhet.* II 19, 1392 b 7 sgg.; 24, 1402 a 10 sgg.; *Eth.Nic.* VI 2, 1139 b 9 sgg., VI 4, 1140 a 19 sg.; *Eth. Eud.* III 1, 1230 a 1 sg.

[3] Sul problema della cronologia del *Simposio* si veda: Mattingly 1958; Dover 1965.

www.scribd.com/Baruch_2013

III

Il prologo narrato e i suoi messaggi (174 a 3-178 a 5)

Il terzo giorno dopo la vittoria di Agatone con la sua prima tragedia, Aristodemo incontrò Socrate vestito a festa e addirittura con i sandali ai piedi, come raramente accadeva. Si stava recando al simposio in casa di Agatone, riservato ad alcuni amici, dopo quello celebrato il giorno precedente con i coreuti. Con sorpresa, Aristodemo si sente proporre da Socrate di andare con lui al simposio, anche se non era stato invitato. Ben volentieri accetta (174 a 3-d 3).

Giunto alla casa di Agatone, Aristodemo trova un servo che lo accoglie e lo porta dal padrone, il quale gli dà il benvenuto, e lo invita a sdraiarsi presso Erissimaco. Ma, stranamente, Aristodemo entra da solo, e alla domanda dove fosse Socrate non sa rispondere. Subito dopo l'incontro, infatti, Socrate si era immerso in meditazioni, restando indietro e fermandosi nel vestibolo della casa dei vicini, concentrato nei suoi pensieri (174 d 4-175 c 1).

Socrate entra solo verso la metà del pranzo (175 c 2-7). Si noti la stranezza volutamente provocatoria: Socrate manda avanti il discepolo non invitato, e lui, invitato e tanto desiderato, si ferma fuori in meditazione, ed entra a metà del pranzo. Con questa profonda ispirazione Platone vuole alludere all'«ispirazione divina» per le cose che Socrate dirà sull'Eros. E su tali ispirazioni divine e concentrazioni estatiche Platone richiama l'attenzione del lettore anche verso la fine del dialogo, e fa narrare ad Alcibiade un evento accaduto durante la campagna militare di Potidea, quando Socrate era rimasto in meditazione per un giorno e una notte fermo in piedi nel medesimo posto (220 c 2-d 5). È un punto-chiave, da tenere presente per interpretare il significato del personaggio della sacerdotessa-indovina Diotima di Mantinea, dalla quale Socrate finge di essere stato istruito nelle cose d'amore.

www.scribd.com/Baruch_2013

Quando Socrate entra, Agatone lo invita a stendersi accanto a lui, dicendogli: «Distenditi vicino a me, in modo che, stando a contatto con te, possa godere anch'io della sapienza che si è presentata a te mentre stavi nel vestibolo. È chiaro, infatti, che tu l'hai trovata e che la possiedi. Altrimenti, prima non ti saresti mosso» (175 c 7-d 2).

A questo gioco ironico Socrate risponde con un altro gioco ironico, che rovescia le convinzioni sottintese in quello di Agatone. Si tenga presente che Agatone è di formazione sofistica (in particolare è influenzato da Gorgia), e quindi crede che la sapienza possa provenire ed essere ricevuta «dal di fuori». Socrate mette in ridicolo proprio questa convinzione, richiamando l'immagine del liquido che scorre attraverso un filo di lana da una coppa più piena a una più vuota, e dicendo che, se fosse così, il fortunato sarebbe proprio lui, che, stendendosi accanto al poeta che con la sua prima tragedia aveva scatenato due giorni prima l'applauso di trentamila Elleni, si riempirebbe di copiosa sapienza, in luogo della propria, che è ben poca cosa e simile a sogno (175 d 3-e 6). Sono messi a confronto con grande rilievo il «poeta» tragico più famoso del momento e il «filosofo»; quindi si apre la gara fra la poesia e la filosofia, o, per meglio dire, fra la poesia tradizionale e la «nuova poesia», che Platone costruisce sulla base della filosofia.

Da tempo gli studiosi hanno messo in evidenza la dimensione «dionisiaca» del *Simposio:* la riunione in casa di Agatone sarebbe addirittura il terzo momento del rito dionisiaco, seguito a quello della rappresentazione della tragedia nella festa di Dioniso, e al convito con i coreuti. Ma, all'improvviso, si passa dalla dimensione «dionisiaca» a quella «apollinea». Infatti, dopo aver cantato gli inni in onore di Dioniso e compiuti gli altri riti di prammatica, proprio nel momento di accingersi a bere, Pausania propone di moderare le libagioni, dato che già il giorno prima si era troppo bevuto (176 a 1-177 d 1).

Il medico Erissimaco elogia questa decisione, spiegando che l'ubriachezza è pericolosa per gli uomini. In particolare, propone di mandar via la suonatrice di flauto e di discorrere. Inoltre, Erissimaco – richiamandosi a un pensiero più volte espresso da Fedro – lamenta che in onore del dio Eros i poeti non hanno composto adeguati encomi, mentre in onore di altri dèi e di eroi ne hanno com-

www.scribd.com/Baruch_2013

posti molti. Perciò propone di pronunciare a turno, procedendo da sinistra a destra, un discorso su Eros (176 e 4-177 d 1). Secondo questo ordine, il primo a parlare dovrà essere Fedro. Gli ultimi saranno Agatone e Socrate, così come erano stati i primi personaggi su cui Platone aveva richiamata l'attenzione in modo particolare (177 d 2-e 6).

www.scribd.com/Baruch_2013

IV

Il discorso di Fedro
(178 a 6-180 b 8)

Alla maggior parte degli studiosi è sfuggito, talora pressoché per intero, il significato e la portata del discorso messo in bocca a Fedro, ed è stato considerato non solo fragile, ma del tutto inconcludente. In realtà, a tale discorso Platone dà una notevole importanza dal punto di vista drammaturgico: lo presenta proprio come *ouverture* della serie degli elogi di Eros, e quindi come una introduzione alla problematica sull'amore. Infatti, Platone non solo proclama Fedro «padre del discorso» (177 d 5), ma lo fa parlare per primo. Non poche delle idee che gli mette in bocca in modo sintetico (come nelle *ouvertures* delle opere) vengono sviluppate nel corso del discorso di Socrate stesso. Aristodemo dice espressamente che dopo il discorso di Fedro «ce ne furono alcuni altri che egli non ricordava bene» e quindi passa a esporre il discorso di Pausania (180 c 1-3). Dunque, dopo il discorso di Fedro non ci fu solo un altro discorso, ma «alcuni altri». Lo stacco è netto, e ha un significato drammaturgico molto preciso.

Fedro rappresenta il tipo di letterato per il quale la cosa di gran lunga più importante è ascoltare o leggere discorsi; egli è un grande amante dei retori e dell'arte dello scrivere. Nel dialogo platonico che porta come titolo proprio il suo nome, alla domanda di Socrate se vuole discutere sul modo in cui si debbano scrivere opere in poesia o in prosa, risponde: «Mi domandi se dobbiamo farlo? E per quale ragione uno dovrebbe vivere, se non per piaceri come questi?» (*Phdr.* 258 e 1 sg.).

Non solo qui nel *Simposio* è dichiarato «padre del discorso» che i convitati faranno, ma questo essere «padre di discorsi» risulta una specifica prerogativa di Fedro: egli sapeva convincere vari personaggi a pronunciare o scrivere nuovi discorsi. Platone ci dice ancora nel *Fedro*: «Io immagino che dei discorsi che sono stati

www.scribd.com/Baruch_2013

fatti durante il periodo della tua vita, nessuno ne abbia mai fatti nascere più di te, o per averli pronunciati tu stesso, o per aver obbligato in qualche modo altri. Tranne Simmia di Tebe, tu vinci gli altri di gran lunga» (*Phdr.* 242 a 8-b 4). Thomas Szlezák, parlando del personaggio nel *Fedro*, scrive: «Sarebbe difficile vedere che cosa Socrate dovrebbe fare di questo giovane letterato irrequieto, se non fosse proprio questa sua irrequietezza e questa sua capacità di entusiasmarsi ciò che costituisce il punto di partenza adatto per l'esperto dell'arte di amare: Socrate vuole rivolgere tale capacità verso un oggetto migliore»[1].

Fedro presenta alcune belle idee, ma esse vengono solo affermate, senza adeguate motivazioni, e quindi sono lasciate «indimostrate».

Eros è un dio grande e meraviglioso, in quanto «antichissimo». E proprio in quanto antichissimo, Eros è causa di beni grandissimi: in particolare, al giovane procura un amante meritevole di essere tale e all'amante procura il suo amato. Il nucleo centrale del credo di Fedro è il seguente: «ciò che deve guidare per tutta la vita gli uomini che vogliono vivere in modo nobile, né parentela, né onori, né ricchezze, né alcun'altra cosa sono in grado di infondere in modo così bello come Eros» (178 c 5-d 1).

Fedro chiama in causa un'altra idea, di notevole rilievo: se una città fosse formata da «amanti» e dai loro «amati», verrebbe governata in maniera perfetta, in quanto costoro si adopererebbero in tutti i modi per tenersi lontano da tutto ciò che è brutto, e gareggerebbero fra di loro nell'onore; lo stesso avverrebbe se un esercito fosse formato da «amanti» e dai loro «amati», in quanto, messi in campo a combattere gli uni accanto agli altri, riuscirebbero a vincere qualunque nemico; inoltre, nessun amante sarebbe così vile da abbandonare in campo l'amato e a non portargli aiuto quando avesse bisogno di ricevere soccorso, in quanto sarebbe Eros stesso a ispirare quell'ardimento.

Fedro afferma questi concetti senza fornirne adeguate motivazioni, e limitandosi a chiamare in causa autorità come Omero, Esiodo, Acusilao e Parmenide. Non risale alle «cause» che fondano i suoi asserti, ma ne illustra alcuni «effetti».

[1] Szlezák, *Platone*, p. 74; si vedano anche le pp. 73-6.

www.scribd.com/Baruch_2013

Fedro presenta un concetto grandioso: «solo gli amanti accettano di morire per gli altri; non solo gli uomini, ma anche le donne» (179 b 4-5). E a prova adduce alcuni celebri esempi, ai quali i Greci facevano riferimento come a miti paradigmatici: Alcesti e Achille. Socrate stesso riprende questa idea, ma spiegando tutte le implicanze e le conseguenze che comporta.

L'ultima idea chiamata in causa da Fedro costituisce una notevole prova della sua finezza e sensibilità d'animo. Achille non era l'«amante» di Patroclo, ma era il suo «amato», perché era più giovane e più bello. E il suo gesto meravigliò molto gli dèi, in quanto è cosa normale che l'amante dimostri amore per l'amato, mentre l'amore degli amati per gli amanti è in generale molto più tenue. E per questo gli dèi onorarono Achille ancor più di Alcesti, mandandolo alle Isole dei Beati. Fedro afferma, sia pure senza adeguata dimostrazione: «L'amante, infatti, è cosa più divina dell'amato, perché è ispirato da un dio» (180 b 3-4). Si tenga conto che per Platone stesso l'amante è uomo divino e l'amato, anche nel migliore dei casi, non può essere se non una «immagine» o un «riflesso» dell'Eros dell'amante (cfr. *Phdr.* 255 d 3-e 2).

Dunque, Fedro esprime alcune idee valide, ma in maniera puramente intuitiva. Tuttavia, proprio questo modo di esprimere idee belle ma indimostrate costituisce la caratteristica essenziale di questa prima maschera, che rappresenta appunto quel personaggio a cui Platone inviava i suoi messaggi sull'Eros. Tale personaggio deve, ora, attentamente ascoltare e valutare i discorsi degli altri personaggi, e imparare a distinguere quelli che dicono su Eros «ciò che non è» da quelli che dicono invece «ciò che è»[1]. Fedro è il simbolo di quei giovani non privi di doti, ma che mancano ancora di quella vera forza che permetta loro di attuarsi in modo conveniente, ossia della filosofia. Il messaggio che Platone intende comunicare è questo: i giovani che hanno i caratteri di Fedro devono dedicare senz'altro la loro vita «a Eros, seguendo discorsi filosofici» (*Phdr.* 257 b 5 sg.). Nel *Fedro*, posteriore al *Simposio*, c'è una precisa conquista di tale personaggio alla filosofia. Più volte Platone fa esprimere a Fedro la propria adesione all'invito;

[1] Cfr. Reale, *Fedro*-Valla, pp. 228 sgg., 232 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

in modo particolare, nel finale del dialogo, dopo la preghiera del filosofo rivolta da Socrate al dio Pan, fa dire a Fedro: «Mi unisco con te in questa preghiera, perché le cose degli amici sono comuni» (*Phdr.* 279 c 6 sg.)[1].

[1] Cfr. Reale, *Fedro*-Valla, *passim*.

www.scribd.com/Baruch_2013

V

Il discorso di Pausania
(180 c 4-185 c 3)

Anche il discorso messo in bocca a Pausania è spesso mal compreso, perché si cerca di ricavare da esso idee specifiche di Platone. Non si comprende che, al contrario, in esso vengono presentate idee che Platone intende confutare, ribaltando in maniera strutturale il piano su cui poggiano. È il discorso più ampio, impostato con abilità oratoria e ben articolato. Le idee che Pausania esprime dovevano essere in quel momento tra le più diffuse fra gli Ateniesi colti, al fine di giustificare, dal punto di vista etico, la pederastia. Ma ciò che non regge nel discorso è proprio l'argomentazione giustificativa, che si impernia sul tentativo di nobilitare il piacere erotico pederastico, facendolo convergere con motivi ideali: «è cosa bella, in tutto e per tutto, concedere i propri favori all'amante in vista della virtù» (185 b 4-5). La posizione che Platone assume è proprio quella di confutare questo modo di intendere l'Eros e la sua forza educativa, e di capovolgere il modo di pensare della società colta dell'Atene di quel tempo. Il discorso di Pausania è, quindi, un «contro-modello» etico-pedagogico, che presenta il falso camuffato con una maschera dorata.

Pausania fu discepolo del sofista Prodico[1]. Nel discorso che qui ci viene presentato giocano un ruolo significativo, oltre che il metodo, anche alcune idee di estrazione sofistica. In primo luogo, va messa in rilievo l'abilità con cui Pausania imposta la giustificazione dell'Eros pederastico, che da alcuni era difeso, mentre da altri era biasimato. La ragione in base alla quale viene condotta la difesa sta nella distinzione di due forme di Eros fra di loro molto

[1] Cfr. *infra* la nota a 177 b 2-4.

www.scribd.com/Baruch_2013

diverse. Non c'è una sola Afrodite, ma ce ne sono due; e, analogamente, non c'è un solo Eros, ma ce ne sono due. La prima Afrodite è figlia del solo Urano, ossia del Cielo, e quindi deriva solo dal maschio, e viene detta Afrodite «Urania», ossia «Celeste»; la seconda Afrodite è figlia di Zeus e di Dione, e viene detta Afrodite «Pandemia», ossia «Volgare». Di conseguenza, anche Eros, che è connesso ad Afrodite Urania, sarà «Eros Uranio», ossia «Celeste»; invece Eros che si accompagna ad Afrodite Pandemia, sarà Eros «Pandemio», ossia «Volgare».

Quale Eros, allora, dovrà essere elogiato? Già nella risposta a questo problema si manifesta il razionalismo sofistico tipico di Pausania. Per la religiosità pagana – come è noto –, ogni potenza divina, che si manifestava appunto nel *pathos* degli uomini, andava venerata ed elogiata. E Pausania riconosce formalmente che bisogna elogiare tutti quanti gli dèi; ma subito nega questo asserto, capovolge l'ottica della religiosità pagana, e adotta quella razionalistico-demitizzante sofistica, dichiarando che non ogni Eros è bello, e che di conseguenza non ogni Eros è degno di essere elogiato ma solo quell'Eros che si svolge in maniera conveniente.

Secondo Pausania, i valori non sono nelle cose, ma vengono dati dagli uomini alle cose: ogni azione in quanto tale non è né bella né brutta; risulta essere bella, se svolta in modo retto e armonico, mentre risulta essere brutta, se svolta in maniera opposta. In altri termini, non è l'azione in sé ad avere un valore o un disvalore, bensì il «modo» in cui essa viene fatta. E questo significa che l'uomo può soddisfare ogni desiderio e passione, cercando di regolare tale soddisfacimento nella maniera formalmente più opportuna.

L'Eros Pandemio o Volgare, come sopra abbiamo visto, è connesso ad Afrodite Pandemia o Volgare, che è molto più giovane di quella Urania, ed è generata da maschio e femmina. Di conseguenza, quegli uomini che seguono tale Eros amano soprattutto le donne, oltre ai giovani; e in particolare amano più i corpi che le anime. Inoltre, cercano giovani dotati di poca intelligenza, in modo da sottometterli con facilità ai loro voleri; agiscono come capita, senza discriminazione, e quindi trascurano completamente le regole che imprimono bellezza e quindi bontà a ciò che fanno.

Al contrario, Eros Uranio o Celeste risulta connesso con Afrodite Urania o Celeste, la quale è stata generata solamente dalla na-

www.scribd.com/Baruch_2013

tura maschile. Di conseguenza, gli uomini che seguono questo Eros amano più i maschi, quelli più forti e più intelligenti. E poiché Afrodite Celeste è più antica ed è moderata, coloro che seguono l'Eros connesso a questa dea seguono essi pure la giusta regola della «moderazione»: scelgono i giovani non quando sono ancora privi di intelligenza, ma quando già hanno senno; non ingannano il giovane ancora privo di senno, beffandosi di lui e passando poi ad altri, ma si mostrano pronti a passare l'intera vita insieme all'amato.

Pausania conclude la prima parte della sua difesa dell'Eros pederastico sostenendo che sarebbe opportuno stabilire una legge che imponga di amare i giovani in modo debito, ossia secondo l'Eros Celeste, e impedisca di amarli in modo indebito, ossia secondo l'Eros Volgare (cfr. 180 e 3-182 a 6).

Con notevole abilità oratoria Pausania presenta una conferma della sua tesi mediante una analisi delle posizioni assunte in vari paesi nei confronti dell'amore maschile, cercando di dimostrare che esse dipendono da una varietà di criteri valutativi, e quindi dalla relatività del giudizio sulla questione. In particolare, vuole dimostrare che la valutazione dell'amore per i giovani non dipende dalla *physis*, ossia dalla natura stessa della cosa, bensì dai costumi e dalle istituzioni, ossia dalle «leggi positive», che sono però fra loro assai differenti (182 a 7-184 b 5).

Nell'Elide e nella Beozia, dove non si sono sviluppate la cultura e la formazione intellettuale, «è stabilito come legge» (νομοθέτηται) che è cosa bella per un giovane concedere i propri favori all'amante, senza discriminazione. Ciò è dovuto al fatto che la mancanza di sviluppo culturale ha reso gli uomini di queste regioni incapaci di fare discorsi in grado di persuadere i giovani, e con tale legge essi eliminano ogni impegno e ogni fatica nella conquista dei giovani.

Per contro, nella Ionia, che è rimasta sotto l'influsso dei barbari, «si è stabilito come legge» che questo non va fatto, perché si tratta di una cosa brutta. E la ragione di questa norma sta nel fatto che nella Ionia vigono regimi tirannici, e in tali regimi l'amore per i giovani, così come l'amore per la ginnastica e per la sapienza, sono considerati pericolosi, e quindi brutti. Dunque, si tratta di ragioni di carattere politico (182 c 1-4).

www.scribd.com/Baruch_2013

Secondo Pausania, molto più belle, ma difficili da comprendere, sono le leggi in materia che vigono ad Atene. In primo luogo, si ritiene che sia più opportuno amare non di nascosto ma in modo a tutti manifesto; inoltre, che si debba amare coloro che sono più nobili e migliori, anche se più brutti di altri. Si considera bella la gara della conquista del giovane in cui l'amante si impegna a fondo, e bella anche la avvenuta conquista dell'amato. Inoltre, in Atene si dice che addirittura gli dèi perdonano solo all'amante di trasgredire i giuramenti fatti, ritenendo che non esista «giuramento d'amore». La conclusione da trarre è che per norma degli uomini e degli dèi in Atene viene considerata una cosa bella per l'amante l'amare un giovane e per il giovane il concedere la propria amicizia all'amante.

Ma, se così è, come si spiega il fatto che i padri fanno accompagnare i loro figli da pedagoghi, dando loro l'ordine di non lasciarli parlare con gli amanti? La risposta che Pausania presenta è molto raffinata, e «sofisticata». Questa legge vuole impedire che i giovani abbiano rapporti con un uomo malvagio e in modo malvagio. «E malvagio è quell'amante che è volgare e che ama il corpo più dell'anima». Le difficoltà che si impongono agli amanti e agli amati dipendono dal fatto che la legge mira a fare in modo che gli uni siano costretti a «inseguire» e gli altri a «fuggire», e così a mettere a dura prova gli amanti, con le fatiche e con il passare del tempo, in modo che vincano solo gli amanti del carattere, e rimangano invece sconfitti gli amanti del corpo dell'amato.

Il nucleo del discorso di Pausania sta in questo: è bello che l'amato conceda i propri favori all'amante in vista della sapienza e della virtù. E in quanto questo Eros costringe sia l'amante che l'amato a prendersi cura della virtù, è Eros Celeste, e ha un grande valore anche politico, perché, mediante la virtù che esso fa nascere negli amati e negli amanti, porta grandi vantaggi alla città e ai cittadini (184 b 5-185 b 5).

Pausania cerca di salvare il piacere sessuale dell'Eros per i giovani nobilitandolo, ossia connettendolo con la sapienza e con la virtù. Ma la sua tesi risulta del tutto fallace, in quanto cerca di mediare cose in realtà non mediabili in quel modo. Nel corso del dialogo questo verrà dimostrato in vari modi. Ma la risposta più forte che Platone dà alla tesi di Pausania è contenuta nella scena

www.scribd.com/Baruch_2013

d'amore fra Alcibiade e Socrate, da cui emerge la statura del «vero amante»: è la risposta che Socrate dà all'offerta di Alcibiade della propria bellezza fisica in cambio della sapienza e della virtù del filosofo. Questa risposta costituisce l'esatto capovolgimento assiologico della tesi di Pausania: «in cambio dell'apparenza, cerchi di acquistarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare armi d'oro con quelle di bronzo» (218 d 7-219 a 1).

Tutto il discorso di Pausania è basato proprio sul tentativo di scambiare «armi d'oro con armi di bronzo», e appunto in questo sta il significato del suo discorso come un «contro-modello», rispetto a quello che vedremo essere il vero modello etico-pedagogico.

www.scribd.com/Baruch_2013

VI

Il discorso dello scienziato Erissimaco (185 e 6-188 e 4)

Il terzo personaggio è quello dello scienziato, e precisamente un celebre medico, Erissimaco, il quale si ispira, oltre che alla dottrina di Ippocrate, alla filosofia naturalistica. Come medico e scienziato della natura, Erissimaco estende il raggio della forza dell'Eros dall'ambito dell'uomo a quello della natura e del cosmo in generale. Eros viene quindi rappresentato come una «forza cosmica universale».

La cultura greca in generale dava alla medicina una grande importanza: la comprensione della natura e del cosmo iniziava con la comprensione dell'essere vivente, della sua struttura e delle sue funzioni. Gli studiosi hanno fornito varie interpretazioni di questo personaggio e del suo discorso, talora in positivo[1], ma per lo più in negativo, nella convinzione che Platone faccia esprimere da Erissimaco le vedute ristrette dell'ottuso e pedante scienziato, infatuato della potenza della sua scienza[2].

In realtà, il messaggio di Platone comunicato mediante questa maschera è piuttosto complesso. Infatti Eros viene portato dalla dimensione «antropologica» a quella universale «cosmica». E tale tesi Platone la fa esprimere da Erissimaco, sia all'inizio sia alla fine, a guisa di suggello del discorso: Eros ha una potenza assai grande, «e, anzi, universale» (188 d 4-5). Socrate stesso riprenderà questa tesi e la presenterà come essenziale, portandola però dal piano «fisico» a quello «metafisico».

[1] Cfr., ad esempio, Krämer 1959, p. 235; Picht 1990, pp. 515-21.
[2] Cfr., ad esempio, Krüger 1995, pp. 109-19; sui rapporti fra il discorso di Erissimaco e la medicina cfr. Edelstein 1945 e Vegetti 1995.

www.scribd.com/Baruch_2013

Erissimaco dice di essere d'accordo con la distinzione operata da Pausania dei due Eros, ossia di quello bello e di quello brutto. Però, invece che con Afrodite Celeste e Afrodite Volgare, mette in connessione il primo (ossia quello Celeste) con la «Musa Urania» (la Musa del Cielo), il secondo (ossia quello Volgare) con la «Musa Polimnia». I due Eros sono forze attive non solo nell'uomo, ma in tutte le cose a vari livelli. Erissimaco dice di avere imparato questo proprio dalla medicina. La distinzione di un duplice Eros non sussiste solamente nelle anime degli uomini, ma altresì «in altre cose e per molte altre cose, nei corpi di tutti gli animali, nei vegetali che crescono sulla terra e, in una parola, in tutte le cose che esistono. [...] Eros è un dio grande e meraviglioso e si estende sia sulle cose umane sia sulle divine» (186 a 4-b 2).

Pausania, per distinguere l'Eros Celeste da quello Volgare, si era basato su criteri etico-sociali; Erissimaco fa appello a criteri desunti dall'analisi della natura – a cominciare appunto dal corpo umano e dall'arte medica –, e quindi dai concetti di salute e di malattia. L'Eros che si trova in tutto ciò che è sano è bello e positivo, quello che si trova invece in ciò che è malato è brutto e negativo. Pausania diceva che è bello concedere i favori alle persone buone e brutto concederli a quelle cattive; Erissimaco precisa che anche per i corpi Eros bello sta nel concedere i favori alle parti sane di essi, mentre Eros brutto sta nel concederli a quelle malate. Il medico è colui che sa infondere Eros nei corpi, rendendo amiche le parti fra loro nemiche e concordi gli elementi che nel corpo sono discordi (186 b 2-e 3). In stretta connessione con la medicina Erissimaco richiama, ma solo per cenno, anche la «ginnastica» e l'«agricoltura», per passare a un esame dettagliato della «musica» (186 a 4-188 a 1).

Dai corpi viventi e dai suoni, Erissimaco passa ai corpi celesti, per dimostrare come anche in questo ambito i due Eros svolgano un ruolo essenziale. Le stagioni dell'anno, per esempio, mettono in atto tutta una serie di forze contrarie, come ad esempio caldo e freddo, secco e umido. L'Eros Celeste media e unisce tali forze contrarie, sapientemente mescolandole e armonizzandole. Pertanto, Eros Celeste produce in tutti i viventi – sia negli uomini, sia negli animali, sia nelle piante – effetti vantaggiosi, ossia armonia, e quindi salute e prosperità. L'Eros disarmonico, invece, produce effetti violenti, che comportano malattie sia negli animali che nel-

www.scribd.com/Baruch_2013

le piante, e quindi gravi danni e distruzioni. Di conseguenza, Eros disarmonico, che produce disordine in queste forze e reciproche sopraffazioni, è causa di nefasti fenomeni meteorologici e di dannosi effetti a essi connessi, come le brine, le grandini e le ruggini che colpiscono i cereali. Dunque, anche i moti degli astri e le stagioni a essi connesse sono regolati dalle forze delle due forme di Eros (188 a 1-b 6).

L'ultima arte che Erissimaco chiama in causa è la «mantica», ossia l'arte della divinazione, la quale mira a curare e a custodire l'Eros Celeste nell'animo degli uomini, e fa questo per garantire la comunanza reciproca fra gli dèi e gli uomini. La mantica mira a conoscere gli amori degli uomini e a curarli nella maniera conveniente, in modo che nasca amicizia e comunanza fra gli uomini e gli dèi, appunto mediante l'onore e la venerazione dell'Eros ordinato (188 d 6-b 9).

Erissimaco sostiene una tesi, che sarà centrale nel discorso di Socrate, secondo cui Eros è «accordo» e «armonia dei contrari». Ma non sa spiegare la natura e il fondamento di tale armonia di forze opposte. E questo dipende appunto dalla sua posizione «naturalistica», che non è in grado di offrire adeguate basi teoretiche della tesi. Il carattere del suo discorso naturalistico come «contro-modello» si intende in maniera corretta solo se si entra nella dinamica della dialettica drammaturgica messa in atto da Platone: esso funge da polo antitetico rispetto al modello del discorso meta-naturalistico che farà Socrate, e quindi si comprende a perfezione il discorso di Erissimaco solo se si intende in modo debito quello socratico.

Per spiegare questa tesi Erissimaco chiama in causa Eraclito. Ne cita un frammento (B 51 Diels-Kranz), approvandone l'idea di fondo; ma cerca di correggerne il messaggio in maniera assai maldestra.

Egli dice: «l'Uno in sé discorde con sé medesimo s'accorda, come l'armonia dell'arco e della lira» (187 e 4-6). Ma nella forma originaria del frammento di Eraclito il soggetto che viene indicato per allusione è al plurale, mentre Erissimaco introduce indebitamente come soggetto l'«Uno», ricavandone così un significato molto particolare.

Platone vuole dirci: Erissimaco, per quanto sia un «buon medi-

www.scribd.com/Baruch_2013

co», è un «cattivo filosofo». Non si può comprendere la dinamica della mediazione sintetica degli opposti che Eros mette in atto e a cui il medico fa allusione, senza raggiungere un termine superiore di riferimento, e pervenire a un principio primo e supremo, ossia senza passare dal piano fisico a quello metafisico. Questo principio è proprio l'«Uno», chiamato in causa in maniera scorretta dallo stesso Erissimaco nella correzione del frammento di Eraclito, ma inteso in modo ben diverso. Come vedremo, dall'«Uno» inteso come «Bene» Eros trae la potenza e la forza mediatrice degli opposti.

Platone avverte il lettore del fatto che nel discorso di Erissimaco c'è un grosso «vuoto» da colmare, facendo concludere al medico il discorso come segue: «Forse io pure, tessendo gli elogi dell'Eros, ho tralasciato molte cose, però senza volerlo. E se ho lasciato qualcosa, spetta ora a te, Aristofane, colmare il vuoto» (188 d 9-e 4).

Con la maschera della Musa della commedia di Aristofane, Platone incomincia a colmare questo «vuoto» lasciato dal discorso di Erissimaco.

www.scribd.com/Baruch_2013

VII

Il discorso di Aristofane
(189 c 2-193 e 2)

Nietzsche scrive: «Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà»[1].

Queste parole illuminano il gioco drammaturgico di Platone con la maschera di Aristofane. Platone, come abbiamo detto, accettò di buon grado la scrittura, ma non la sua superiorità assiologica sull'oralità. Volle subordinare per intero la scrittura all'oralità, intendendo la scrittura prevalentemente come mezzo di richiamo alla memoria di cose di cui il lettore doveva già essere a conoscenza, per averle apprese per altra via, ossia mediante l'oralità. Il travaglio generato dallo scontro delle due culture spiega l'interpretazione data da Platone dello scritto come «gioco», sublime fin che si vuole, ma pur sempre un gioco, e quindi la sua decisione di porre il suo massimo impegno soprattutto nell'oralità dialettica (*Phdr.* 274 c 1-278 b 4). A questo vanno aggiunte anche le reazioni in lui provocate da certe critiche sollevate contro le dottrine che esprimevano le cose che per lui erano di «maggior valore», ossia contro le sue teorie sul «Bene» inteso come «Uno, Misura suprema di tutte le cose»[2]. Platone riservava tali dottrine alle sue lezioni; ma egli accettò, almeno una volta, di esporle in pubblico, con risultati del tutto negativi[3], e con le conseguenze

[1] Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, II 40.
[2] Cfr. Krämer 1989, *passim*; Reale 1997[20], pp. 415 sgg., 445 sgg., 490 sgg., 581 sg.
[3] Sul problema si vedano: Nietzsche 1871-76, p. 370 ed. 1921 = p. 12 ed. 1995; Krämer, *Platone* 1994[5]; Gaiser 1988, 1994, 1998; Szlezák, *Platone*; Reale 1997[20].

www.scribd.com/Baruch_2013

ben immaginabili, e in particolare con le forti riserve da lui messe in atto di conseguenza.

Per alludere a queste dottrine, e per comunicare certi messaggi solo ai pochi che erano in grado di recepirli, occorreva una «maschera» che permettesse di presentare quei messaggi, truccati in modo adeguato. Di conseguenza, per presentare la sua dottrina dell'Eros come «nostalgia dell'Uno», Platone chiama in causa il più grande commediografo del tempo, che gli permette di alludere, con bellissime immagini della Musa della commedia, proprio alle cose supreme che egli riservava alle «dottrine non scritte».

Si tratta di immagini che solo per bocca di un commediografo potevano venire comunicate in maniera apprezzabile. E, nello stesso tempo, con l'arte del ridere, Platone si beffava di coloro che non lo capivano, ossia rideva di coloro che ridevano di lui.

Platone non fa pronunciare il discorso ad Aristofane nel momento in cui gli toccherebbe, procedendo secondo le regole del simposio da sinistra a destra, ossia subito dopo Pausania. Aristofane ha un singhiozzo che gli impedisce di tenere il discorso. Prima di lui fa parlare il medico Erissimaco (185 c 4-e 5). Poi fa richiamare la tesi di fondo del discorso di Aristofane dalla sacerdotessa Diotima di Mantinea (205 d 10-206 a 1), che indica la correzione da apportare, o, meglio, la giusta ottica secondo cui le cose dette da Aristofane vanno intese, almeno dal lettore preparato.

Non basta: con il poeta Aristofane Socrate non solo non discute, ma, in modo ben programmato, non gli lascia nemmeno la parola, da lui richiesta per rispondere alle obiezioni mossegli da Socrate per bocca della sacerdotessa di Mantinea. Infatti, nel momento in cui Aristofane chiede di parlare, viene fatto irrompere in sala Alcibiade con un gruppo di festaioli, in modo da non lasciare al commediografo la possibilità di intervenire (212 c 4-8). Aristofane non poteva né doveva dire nulla, in quanto era Platone stesso che aveva parlato con la sua maschera.

Il discorso di Aristofane è famoso e celebrato. Credo che sia il più bello che Platone abbia scritto con il sistema (di cui era maestro) dell'imitazione delle immagini e del linguaggio degli uomini di cultura del suo tempo.

Secondo Aristofane gli uomini erano originariamente di forma

www.scribd.com/Baruch_2013

sferica, con quattro mani, quattro gambe e doppia faccia. Si muovevano velocissimi, ruotando a cerchio e poggiandosi su otto arti. I sessi erano tre. Quello «maschile», che traeva origine dal Sole; quello «femminile», che traeva origine dalla Terra, quello «androgino», che univa maschio e femmina, il quale traeva origine dalla Luna. Ciascuno degli uomini che incarnava uno di questi sessi era autonomo, perché in quella sua natura originaria aveva perfetta «unità», ossia «interezza» e «pienezza», e quindi non aveva bisogno di altro.

Per la straordinaria forza che gli uomini avevano in questa loro originaria natura, essi tentarono di scalare il cielo e di assalire gli dèi. E Zeus decise di dividere ciascuno degli uomini «a metà», apportando alla struttura originaria dell'uomo tutta una serie di modifiche, secondo la logica della «divisione in due». Ciascuna «metà» derivante dalla divisione della «unità» originaria desiderava fortemente l'altra sua «metà» perduta. La cercava, e, quando la trovava, a essa si riuniva. Ma, ricongiungendosi in modo estrinseco e fortuito, le due metà finivano col morire per inattività e per fame. Allora, Zeus spostò gli organi del sesso sul davanti, e fece in modo che la generazione avesse luogo mediante l'uso di tali organi, e che quindi gli uomini si congiungessero con le donne per la procreazione, e di conseguenza risolvessero tutta una serie di problemi derivanti dalla divisione in due.

Che cos'è, allora, Eros? La risposta è netta: è il rimedio al male che consegue dalla «divisione in due»; è la ricerca dell'altra metà, ossia il fare «di due uno», e quindi il tentativo di risanare, in funzione dell'«uno», la «scissione diadica» dell'umana natura.

Gli uomini maschi sono stati divisi in due maschi, e quindi ciascuno di essi cerca in un altro uomo maschio l'altra sua metà; invece gli androgini, che sono stati divisi in un uomo e in una donna, hanno dato origine a due sessi, in maniera tale che l'uno ricerca l'altro: il maschio cerca nella femmina la sua altra metà, e viceversa; gli uomini femmina, a loro volta, sono stati divisi in due femmine, e quindi ciascuna di esse ricerca in un'altra femmina la propria metà. Nell'amore, dunque, ciascuno cerca ciò che gli è congenere e desidera unirsi il più possibile a esso. E che cosa si vuole ottenere con questa unione? Gli amanti non lo sanno dire, ma ciò che cercano è quell'originario «intero», ossia quell'«unità» della loro antica natura.

Secondo Aristofane Eros è quell'aspirazione all'«uno» e «al-

www.scribd.com/Baruch_2013

l'intero» originario. La nostra razza sarebbe felice, se ciascuno di noi, trovando il suo amato, ossia la sua altra metà, ricostituisse insieme a lui la sua antica natura. Tuttavia, il concetto di Eros come «nostalgia dell'Uno», messo così bene in evidenza, raggiunge la sua esplicazione solo per cenni e in modo «enigmatico», come Platone fa dire dallo stesso Aristofane (191 c 4-d 2).

Quello che l'anima con l'Eros coglie «in forma di enigmi» è proprio l'altra realtà che trascende l'unione nella dimensione del fisico, e che porta in altra dimensione. Ma questo messaggio cifrato non era sufficiente. Infatti, un discorso di tanta bellezza artistica come quello messo in bocca ad Aristofane poteva catturare il lettore con le splendide immagini e appagarlo con esse. In particolare, poteva far cadere nell'errore di credere che il trovare l'altra «metà» a livello fisico-antropologico potesse bastare per raggiungere l'«unità», ossia quell'«intero» che nell'amore si cerca.

In realtà, l'Uno e l'Intero di cui parla Platone non sono affatto l'aggiunzione di una metà «fisica» all'altra metà pure «fisica»: il superamento della Dualità (della scissione diadica) non si realizza semplicemente cercando l'altra metà che corrisponde a ciascuno a livello antropologico, ossia un altro individuo che sente lo stesso bisogno, perché anche questo individuo ha le stesse mancanze. Tale «Uno» è qualcosa di molto più alto, vale a dire è il Bene in sé (il «primo Amico», si dice nel *Liside*, 219 c 1-d 5; il «primo Amato» si potrebbe qui dire). Ciò che nel discorso di Aristofane ci viene detto, ma solo «per enigmi», è dunque questo: cercare di diventare «da due uno» significa cercare l'Uno trascendente, che è il Bene, Misura suprema di tutte le cose, che tutto unifica a differenti livelli e in modo armonico.

Quando Platone chiama in causa l'«Uno», per precise ragioni ermeneutiche non lo associa terminologicamente con il «Bene», se non in modo implicito; e quando chiama in causa il Bene, a sua volta, per lo più non lo associa terminologicamente con l'Uno (o lo fa solo in casi eccezionali), se non con allusioni metaforiche e in modo truccato, proprio perché questo doveva venir fatto dal «suo» lettore: dal lettore che conosceva le dottrine acquisite all'interno dell'Accademia[1].

[1] Una raccolta sistematica delle testimonianze della tradizione indiretta sulle platoniche «dottrine non scritte» è stata curata da Gaiser 1998.

www.scribd.com/Baruch_2013

In questo discorso, con quei tocchi dell'arte della imitazione e del parlare *à la manière de*, vengono presentati, con sembianze truccate e con grande abilità artistica, alcuni concetti-chiave delle «dottrine non scritte» di Platone. Bisogna dunque mettere in evidenza le espressioni con cui egli fa richiamo allusivo a tali «dottrine non scritte».

Platone fa rimando a esse anche in alcuni altri passi del *Simposio*: in particolare con una prima chiamata in causa dell'«Uno» da parte di Erissimaco (187 a 4-5), e poi in modo ampio anche nel discorso di Diotima (203 a 9-e 5; 205 d 10-206 a 1). Ma nel discorso di Aristofane Platone si spinge, per certi aspetti, ai limiti estremi.

Richiamiamo alla memoria del lettore, in primo luogo, il fatto che la tradizione indiretta ci informa in modo convergente e insistente sulla dottrina platonica, riservata in modo particolare all'oralità dialettica, dei due principi supremi, che sono l'«Uno» cui corrisponde il «Bene» e la «Diade indeterminata di grande-e-piccolo» cui corrisponde il «Male». Aristotele ci dice: «Platone attribuì la causa del bene al primo degli elementi [*scil.* all'Uno] e attribuì quella del male all'altro [*scil.* alla Diade]». E precisa: «Fra coloro che affermano l'esistenza di sostanze immobili alcuni dicono che lo stesso Uno è il Bene in sé; naturalmente ritenevano che l'essenza del Bene fosse l' Uno»[1].

Ed ecco l'insistito gioco drammaturgico che Platone fa con i richiami al «Due» e all'«Uno», nei punti-chiave del discorso di Aristofane.

Nella prima metà del discorso viene dato un grande rilievo alla divisione diadica, e quindi al «Due», da cui deriva il male per l'uomo. Zeus dice degli uomini originari ribelli: «Li taglierò ciascuno in due» (διατεμῶ δίχα ἕκαστον, 190 d 1). E ribadisce: se questo dovesse risultare non sufficiente, «ancora una volta io li taglierò in due» (πάλιν τεμῶ δίχα, 190 d 5). Dopo aver detto questo, «tagliò gli uomini in due» (ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, 190 d 7). E, così, «l'originaria natura umana fu divisa in due» (ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, 191 a 5-6); e, di conseguenza, ciascuna metà, separa-

[1] Aristotele, *Metaph.* A 6, 988 a 14 sg.: ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν. *Ibid.* N 4, 1091 b 13-5: τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα.

www.scribd.com/Baruch_2013

ta dall'altra, la desiderava e la cercava, per tornare a fondersi insieme con essa. E l'insistenza anche sulla «metà» ribadisce appunto il gioco del «due» e della «divisione diadica» (191 a 6 sgg.).

Nella seconda parte del discorso, invece, si insiste sull'«Uno», in funzione del quale soltanto si può ritornare all'intero e riacquistare l'antica natura, e quindi ricuperare il Bene per l'uomo. Platone dice espressamente che quell'amore degli uni per gli altri, che riporta gli uomini all'antica natura, «cerca di fare di due uno» (ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν, 191 d 2). La eliminazione della divisione è la riconquista dell'identità, il diventare la medesima cosa l'uno con l'altro. La separazione diadica può essere superata solo in funzione dell'unità, e quindi «da due diventare uno». Gli amanti aspirano «da due diventare uno solo» (δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι, 192 e 1); e quindi «essere uno solo» (ὡς ἕνα ὄντα, 192 e 2) e pertanto essi aspirano «invece di due essere uno» (ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι, 192 e 3-4), «da due diventare uno» (ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι, 192 e 8-9), in quanto originariamente «eravamo uno» (ἓν ἦμεν, 193 a 1-2). La conclusione di Aristofane è che Eros, facendo trovare all'amante il proprio amato e «realizzando l'unità» con lui, fa ritornare all'antica natura.

Una simile insistenza sul «Due» e sull'«Uno» non può avere altra spiegazione ermeneutica se non come richiamo allusivo (e in questo caso addirittura emblematico) ai due princìpi primi e supremi. Per intendere in modo corretto i messaggi platonici di questo tipo occorre tenere presente che, per il nostro filosofo, lo scritto aveva, in larga misura, una «funzione ipomnematica», come viene detto in modo preciso nel *Fedro* (275 a 4 sg.; 276 d 1-8; 277 d 6-278 a 4): negli scritti Platone, quando toccava i problemi di fondo, richiamava alla memoria dei «suoi» lettori cose che essi avevano appreso per altra via, e comunicava questi messaggi con la sua arte del parlare per allusioni e metafore.

Ecco il richiamo al discorso di Aristofane, messo in bocca alla sacerdotessa Diotima di Mantinea, con l'indicazione di come esso vada letto e interpretato: «Però si sente fare un certo discorso, per il quale quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. Il mio discorso dice, invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, se questo, caro amico, non si trovi a essere un bene. Gli uomini preferiscono farsi tagliare piedi e mani, se queste parti di sé risultano loro in cattivo stato. Ciascuno – io

www.scribd.com/Baruch_2013

penso – non è attaccato a ciò che gli è proprio, a meno che non si chiami bene ciò che gli è proprio, e male ciò che è estraneo, dal momento che non c'è altro che gli uomini amano se non il bene» (205 d 10-206 a 1).

Dunque, quell'«Uno» cui Eros aspira senza posa è il «Bene».

www.scribd.com/Baruch_2013

VIII
Il discorso di Agatone
(194 e 4-197 e 8)

La maschera del poeta tragico Agatone svolge un ruolo centrale nel *Simposio*. Platone ce lo dice a più riprese.

Aristofane ne traccia un ritratto che rispecchia perfettamente, sia pure nella forma amplificata propria della commedia, quello che emerge dal *Simposio*. Nelle *Donne alle Tesmoforie* viene presentato Euripide colto dal terrore di essere condannato a morte dalle donne, le quali hanno congiurato contro di lui perché nelle sue tragedie parla male di loro, e sono in procinto di riunirsi per la festa di Demetra. Per non incorrere nella condanna, egli pensa di far penetrare nell'assemblea delle donne un uomo che abbia viso e voce femminili, e che quindi possa travestirsi da donna e difenderlo in modo conveniente nel corso delle discussioni che terranno.

Come figura di uomo femminile, Aristofane fa scegliere da Euripide Agatone. E alla domanda di Agatone sulla ragione per cui Euripide non entri lui stesso nell'assemblea delle donne per difendersi, viene data questa risposta: «Ti spiego subito. Primo: mi conoscono tutti. Poi, io ho i capelli grigi e la barba: tu invece sei grazioso, hai la pelle bianca, ti radi per bene, parli con voce di donna, sei morbido – una gioia per gli occhi!»[1].

Nel *Protagora*, Platone presenta per la prima volta Agatone come «un giovinetto, credo di doti eccellenti, ma certamente assai bello: mi parve di udire che il suo nome fosse Agatone, e non mi stupirei se fosse l'amato di Pausania» (*Prot.* 315 d 8-e 3).

Anche sul carattere della poesia di Agatone emergono da Aristofane elementi che corrispondono a quelli che Platone mette in

[1] Aristofane, *Thesm.* 189-92: ἐγὼ φράσω σοι. πρῶτα μὲν γιγνώσκομαι· / ἔπειτα πολιός εἰμι καὶ πώγων' ἔχω, / σὺ δ' εὐπρόσωπος, λευκός, ἐξυρημένος, / γυναικόφωνος, ἁπαλός, εὐπρεπὴς ἰδεῖν.

www.scribd.com/Baruch_2013

rilievo. Egli tendeva a rispecchiare nella sua opera sé medesimo, come Narciso. In risposta a Mnesiloco che lo vitupera come femminuccia, Aristofane fa dire ad Agatone: «Io indosso l'abito conforme al pensiero. Come sono i drammi che il poeta vuol creare, così devono essere i suoi modi. Ecco: se compone un dramma femminile, occorre che il corpo abbia modi da donna»[1].

Nel discorso in elogio a Eros che Platone gli fa presentare, Agatone rispecchia in Eros sé medesimo con tratti femminili.

Il «come» si debba fare discorso di elogio di Eros viene subito messo a punto da Agatone, sulla base dei canoni della logica sofistica: «Uno solo è il modo giusto per ogni elogio intorno a ogni cosa: esporre col discorso quale sia colui del quale si parla, e di quali effetti sia causa. È giusto, quindi, che anche noi elogiamo Eros, prima dicendo quale è lui, e quali i suoi doni» (195 a 1-5). Tutti coloro che lo hanno preceduto, a suo avviso, hanno elogiato i doni che Eros procura, ma non hanno spiegato come sia il dio stesso. La tesi di Agatone è questa: Eros è il più felice, il più bello e il più buono degli dèi.

Ma perché è il più bello degli dèi? Si tenga presente che, per il Greco, essere «bello» significa anche essere «buono». Agatone prima elenca in modo distinto i due termini, ma subito dopo prosegue puntando il suo discorso unicamente sulla bellezza di Eros. Quattro sono le connotazioni essenziali che rendono Eros il più bello di tutti gli dèi: la «giovinezza», la «delicatezza» e la «flessuosità» armonica della forma, la «bellezza del suo colore come quella dei fiori». Agatone le presenta a una a una in modo ben articolato, con relativa «prova» che vorrebbe essere dimostrativa.

In primo luogo, Eros è «il più giovane» degli dèi e «sempre giovane» per i seguenti motivi. Fugge lontano dai vecchi e si unisce sempre e solo ai giovani. Inoltre, le terribili vicende di inimicizia sono avvenute fra gli dèi in tempi antichi a opera della Necessità; ma da quando Eros regna sugli dèi quelle cose non avvengono più ed è sorta fra loro amicizia e pace: e questo prova

[1] Aristofane, *Thesm.* 148-52: ἐγὼ δὲ τὴν ἐσθῆθ' ἅμα γνώμῃ φορῶ. / χρὴ γὰρ ποητὴν ἄνδρα πρὸς τὰ δράματα / ἃ δεῖ ποεῖν, πρὸς ταῦτα τοὺς τρόπους ἔχειν. / αὐτίκα γυναικεῖ' ἢν ποῇ τις δράματα, μετουσίαν δεῖ τῶν τρόπων τὸ σῶμ' ἔχειν.

www.scribd.com/Baruch_2013

che Eros non è «antico», come voleva Fedro, ma «giovane» (195 a 8-c 6). Tale carattere rivela la posizione culturale sofistica di Agatone, che apprezza ciò che è «nuovo» e quindi «sempre giovane», e lo ipostatizza ontologicamente come connotato essenziale di Eros, il dio più felice, più bello e più buono.

In secondo luogo, Eros è «delicato». E la «prova» di questo sta nel fatto che egli cammina e prende dimora fra le cose più morbide che ci sono, ossia nei cuori e nelle anime degli uomini. Anzi, poiché Eros fra le cose morbide sceglie quelle più morbide di tutte, si deve dire che è «delicatissimo» (195 c 6-196 a 1). Anche Agatone, come dice Aristofane, è «delicato»[1].

In terzo luogo, Eros è «di forma armoniosa e flessuosa». E questo è provato dal fatto che si insinua inosservato nelle anime, entra e esce velocemente; e ciò è possibile solo perché non ha forma rigida, ma appunto flessuosa. E una ulteriore «prova» consiste nella forma proporzionata e leggiadra di Eros e nella sua avversione al deforme (196 a 1-c 7). Anche in questo carattere Agatone rispecchia sé stesso.

Infine, Agatone fa un richiamo alla bellezza del colore di Eros come quella dei «fiori», provata dal fatto che egli non si posa se non su ciò che ha fiore, e mai su ciò che è sfiorito, anima o corpo che sia, e si posa e rimane solo in luoghi fioriti e profumati (196 c 7-e 3). Questo collegamento di Eros con i fiori fa richiamo a una tragedia di Agatone dal titolo *Anteo*, ossia *Fiore*, di cui parla Aristotele nella *Poetica*[2]. Dunque, il «fiore» come la «giovinezza», la «delicatezza» e la forma proporzionata e leggiadra sono tratti essenziali, oltre che di Eros, anche della maschera.

Agatone attribuisce poi a Eros le quattro virtù principali, ossia «giustizia», «temperanza», «fortezza» e «sapienza», cercando di fornire la «prova» dei suoi asserti (196 b 4-197 b 9).

Agatone, infine, attribuisce a Eros la più alta sapienza, quella connessa alla poesia e a tutte le arti delle Muse, nonché la sapienza dell'arte del far nascere, riprodurre e crescere gli animali; e poi

[1] Aristofane, *Thesm.* 192: ἁπαλός (si veda il testo riportato *supra*, p. LIV nota 1); si veda *infra* la nota a 195 c 6-196 a 1, dove ricordiamo come in sole diciassette righe questo termine venga richiamato ben nove volte.
[2] Aristotele, *Poet.* 9, 1451 b 19-23; si veda il testo riportato *infra*, nella nota a 196 a 7-b 3.

www.scribd.com/Baruch_2013

tutta quanta la sapienza connessa alle diverse arti. Solo coloro che sono toccati da Eros acquisiscono le arti, compresi gli stessi dèi.

Eros, in quanto è bello e buono in sommo grado e amore di bellezza, è causa fra gli dèi e gli uomini di ogni bene. E a questo punto, nella illustrazione dei doni di Eros, Agatone scatena la sua arte della parola, e presenta un vero e proprio «fuoco d'artificio»[1] di immagini e di coloritissime espressioni. La musica della parola gioca un ruolo predominante con la sua potenza di agire sui sentimenti, come insegnava Gorgia (197 c 1-e 5)[2].

Socrate elogia con fine ironia il discorso di Agatone e lo giudica meraviglioso soprattutto verso la fine per la bellezza delle parole e delle espressioni. Egli richiama Gorgia come il vero ispiratore di Agatone[3].

Ma sotto l'ironia, è visibile un riconoscimento della notevole abilità di Agatone. Il «discorso di bravura» di Agatone su Eros è il discorso del «poeta sofista», che, da un lato, in Eros elogia sé medesimo, e, dall'altro, risolve la materia nella forma, il concetto nell'immagine e il contenuto nella pura parola.

Questo discorso viene molto spesso giudicato in maniera del tutto negativa, come una costruzione artificiale, sofisticata, vuota. Oltre all'impalcatura formale e artificiale – si dice – non c'è nulla[4]. In realtà, il discorso, dal punto di vista drammaturgico, ha invece una importanza notevole, in quanto presenta un vero e proprio «contro-modello» di arte poetica, e gioca un ruolo ancora più importante degli altri due «contro-modelli», ossia quello di Pausania e quello di Erissimaco.

Platone ci dice che lo stile del discorso di Agatone è quello della tragedia ispirata alla sofistica e precisamente alla poetica gorgiana. Lo schema e la tecnica del discorso sono dunque il punto-chiave su cui fissare l'attenzione: si tratta della tecnica del parlare e dello stile della tragedia di successo in quel momento, che Platone intende combattere e superare mediante la «poesia filosofica», come ci mostrerà soprattutto con il discorso di Socrate.

[1] L'espressione è di Riedweg 1987, p. 17.
[2] Si vedano i documenti riportati *infra*, nelle note a 196 c 2-3; 197 c 5-6.
[3] Si veda la documentazione riportata *infra*, nella nota a 198 c 1-5.
[4] Il giudizio sotto certi aspetti più severo è quello dato da Robin 1929 = 1989, p. LXVII sg.

www.scribd.com/Baruch_2013

IX

Interludio e discorso di Socrate
(198 a 1-212 c 3)

Il discorso centrale del *Simposio* sull'Eros, che ne rivela la «natura», le funzioni e le finalità, e quindi i «doni» che offre agli uomini, non viene fatto da Platone con una sola maschera, ma mediante un complesso gioco drammaturgico di tre personaggi: quello di Socrate, quello della sacerdotessa e indovina Diotima di Mantinea, e il ritorno di Agatone sia in modo diretto che indiretto.

Nell'interludio, che prepara il discorso conclusivo, Socrate dice di avere accettato di prendere parte agli elogi di Eros; ma precisa che era del tutto ignaro dei criteri seguiti: criteri che si sono rivelati essere ispirati all'«oratoria», e quindi fondati sull'«opinione», e non certo sulla «verità». Pertanto, quella che è stata messa in atto nei vari discorsi (nell'ultimo in modo particolare) è stata una «finzione» di elogio, ma non un elogio secondo la verità della cosa. Eros è stato presentato in modo da farlo sembrare bellissimo e buonissimo, ma non certo a quelli che lo conoscono veramente. In questo modo, l'elogio risulta «bello e grandioso», ma «non vero». Ed ecco, allora, la condizione che viene posta da Socrate: Fedro, come «padre del discorso» su Eros, deve stabilire se, dopo le cose che si sono udite, ci sia ancora bisogno di un discorso «che faccia udire la verità su Eros» (199 b 3-4), e non espressa secondo le regole dell'oratoria, ma «con quelle parole e con quella costruzione di frasi quali via via mi verranno in mente» (199 b 4-5). La risposta è corale: tutti incitano Socrate «a parlare nel modo come riteneva di dover parlare» (199 b 6-7). Udremo dunque la «verità» su Eros, espressa nella forma della «poesia filosofica».

Che cosa significherebbe, di per sé, il «fare udire la verità su Eros» nella maniera socratica, ossia secondo il metodo di indagine dialettica?

www.scribd.com/Baruch_2013

Significherebbe impostare un dialogo «confutatorio» dei vari discorsi precedenti. Il primo approccio al problema viene fatto appunto mediante un «dialogo confutatorio» di Socrate con Agatone, il quale giunge ad ammettere la propria ignoranza sulla natura di Eros (199 c 3-201 c 9). Però, il trovarsi in casa di Agatone e durante la celebrazione della festa per la sua vittoria, imponeva la necessità di non procedere – almeno nelle apparenze – fino in fondo su quella via, e imboccarne una del tutto nuova.

L'improvvisa interruzione del dialogo tra Socrate e Agatone viene fatta con la inattesa comparsa della sacerdotessa Diotima di Mantinea, introdotta come una grande «sapiente» nelle cose d'amore (201 d 1 sgg.). Platone finge di capovolgere il ruolo di Socrate, facendolo apparire come «l'esaminato» e il «confutato», e presentando invece la sacerdotessa come l'«esaminatrice» e la «confutatrice», ossia come l'esperta nell'arte dialettica. Ma l'esaminato e il confutato è Agatone, e la sacerdotessa di Mantinea è Socrate stesso. Platone sovrappone in modo dinamico e alternato alla maschera del Socrate ideale via via quella del finto Socrate che impersona Agatone e quella di Diotima di Mantinea.

Proprio all'inizio, Platone ci ha presentato la scena dell'«ispirazione» avuta da Socrate lungo la strada e nel cortile della casa dei vicini di Agatone; e su questo tipo di esperienza mistico-estatica viene richiamata l'attenzione del lettore anche nel momento conclusivo del dialogo. Il fatto, poi, che nel finale del suo discorso (209 e 5-212 a 7) Diotima lasci da parte Socrate e sollevi il dubbio che egli possa seguirla fino in fondo, significa che ciò che fino a quel punto era stato detto, Agatone stesso, la cui maschera Socrate aveva assunto, lo aveva compreso (o che comunque lo avrebbe potuto comprendere), mentre al vertice della scala d'amore era poco probabile che l'Agatone che Socrate impersona potesse pervenire.

Agatone riconosce l'effetto che su di lui ha avuto la «confutazione» di Socrate, senza riserve. Però, come abbiamo già detto, sarebbe stato davvero sconveniente che Socrate proseguisse sulla linea della dialettica confutatoria: avrebbe prodotto un rovesciamento e una sconsacrazione della festa, con una vittoria del filosofo, in totale distonia con il clima del simposio. La grande vittoria della filosofia viene celebrata da Platone con delicatezza e finezza artistica senza pari. Sarà Socrate stesso, che si rivelerà il vero vinci-

www.scribd.com/Baruch_2013

tore, proprio mediante la finzione di essere stato «confutato», come Agatone, da Diotima di Mantinea, e presentando le sue dottrine sull'Eros avute nell'ispirazione, come una «rivelazione» ricevuta dalla sacerdotessa in una serie di colloqui avuti con lei.

Il discorso di Socrate in generale e nei particolari presenta una vera e propria «iniziazione ai misteri» nelle sue tappe essenziali e nella sua precisa dinamica, trasfigurata nella dimensione della «poesia filosofica».

Può stupire il fatto che Socrate inizi il suo discorso «confutando» Agatone; sorge spontanea la domanda: che rapporti può mai avere tale «confutazione» con l'«iniziazione ai misteri»? In realtà la «confutazione» è una vera e propria «purificazione», in quanto costituisce una liberazione dagli errori che allontanano dalla Verità. Da un lato, è Platone stesso che ce lo dice nel *Sofista*; dall'altro, fonti antiche ci informano che l'«iniziazione ai misteri» presupponeva in via preliminare una «purificazione», ossia una liberazione dalle false idee; si proseguiva quindi con i «piccoli misteri», in cui gli adepti venivano «istruiti» sulla verità; infine, si concludeva con i «grandi misteri», con il momento «epoptico» della «visione» e della «contemplazione» delle realtà supreme. I testi che riportiamo in sede di commento ci dimostrano questo in modo ben preciso.

Il grande discorso di Socrate inizia dunque con la «confutazione-purificazione» di Agatone con la maschera di Socrate stesso; procede con l'insegnamento e l'istruzione sulla natura dell'Eros con la maschera della sacerdotessa Diotima di Mantinea (fase dei «piccoli misteri»); conclude portando al vertice della iniziazione «epoptica», ossia percorrendo fino in fondo la «scala di Eros», fino a giungere alla contemplazione e alla fruizione del Bello in sé (il momento dei «grandi misteri»)[1].

Agatone ha iniziato a parlare impostando metodicamente quello che avrebbe dovuto essere lo schema del suo discorso in elogio di Eros: «esporre col discorso quale sia colui del quale si parla, e di quali effetti sia causa» (191 a 1-2). Ma, se l'impostazione era giusta, lo svolgimento era di tutt'altra natura: alla logica dialettica che quell'impostazione avrebbe richiesto veniva sostituita l'arte dei

[1] Essenziale su questo punto è il volume di Riedweg 1987, specialmente pp. 1-29; cfr. *infra* nota a 199 c 3-201 c 9.

www.scribd.com/Baruch_2013

termini raffinati, delle belle frasi e delle belle metafore, che dissolveva i contenuti nella musica della parola. E Socrate procede invece con una grande coerenza, non solo nell'impostazione, ma anche nello svolgimento del discorso, appunto con una rigorosa logica dialettica, sia pure presentata drammaturgicamente nella forma poetica dell'iniziazione misterica.

Dunque, Eros è amore «di qualcosa», dove il «di» significa non, per esempio, l'amore che è proprio di un padre o di una madre; ma indica l'oggetto stesso dell'amore, e quindi indica ciò cui si rivolge l'amore del padre e della madre, che è un amore «del figlio» e «della figlia». Pertanto, Eros è amore «di qualcosa», ossia ha un preciso «oggetto» cui si rivolge. Eros è «colui che ama» qualcosa, e non già «la cosa amata». Ma se Eros è amore di qualcosa, è anche «desiderio» di questa cosa. Infatti, il desiderio in quanto tale implica, come condizione necessaria, il non essere in possesso della cosa di cui è desiderio, ossia essere «mancante» di quella cosa. Quindi, Eros è amore di quelle cose di cui sente mancanza (199 d 1-201 a 9).

Quali sono, allora, le cose di cui Eros ha desiderio e di cui sente mancanza? Agatone aveva detto che Eros era il più bello di tutti gli dèi, e quindi somma bellezza. E aveva ulteriormente precisato che dal momento in cui nacque Eros, a causa dell'amore delle cose belle «ogni bene venne agli dèi e agli uomini» (197 b 8-9). Ma se Eros è desiderio delle cose belle, di cui è mancante, allora non può reggere la tesi secondo cui Eros è il più bello degli dèi. E, dal momento che il Bello coincide con il Bene, ne consegue che Eros è desiderio di cose buone, in quanto ne è mancante. Insomma: Eros manca del Bello e del Buono.

Agatone rimane profondamente turbato da queste deduzioni, e ammette che il suo discorso era quello di uno che non era a conoscenza della cosa di cui parlava, e riconosce di non essere in grado di «confutare» Socrate. E Socrate risponde: «È alla verità [...] che non puoi contraddire, caro Agatone, perché contraddire a Socrate non è per nulla difficile» (201 a 8-9).

Si apre, in questo modo, il sipario sulla rivelazione della Verità intorno all'Eros.

Dalla «purificazione» mediante la liberazione (per confutazione) dalle idee fallaci, Diotima fa emergere una verità sconvolgente:

www.scribd.com/Baruch_2013

Eros non è bello, e non è neppure buono, perché va sempre alla ricerca del bello e del buono. Non per questo Eros è brutto e cattivo. Eros è «intermedio» fra brutto e bello, fra cattivo e buono; e appunto per questo è sempre alla ricerca del bello e del buono.

L'esempio cui Diotima ricorre per spiegare questo concetto di «intermedio» è quello dell'«opinione vera». In quanto «vera», l'opinione coglie la verità, e quindi non è ignoranza; tuttavia, non è «conoscenza», in quanto, pur cogliendo il vero, non è in grado di fornire adeguate spiegazioni. Ma l'esempio della «retta opinione» è solo in parte chiarificatore. Spiega senza dubbio il concetto di «intermedio», ossia di ciò che sta a mezzo fra due opposti: infatti, ciò che è intermedio, pur non essendo negativo, non è neppure positivo, in quanto include in sé negativo-e-positivo, anche se è più vicino al positivo che al negativo. Ma Eros è ancora di più: oltre che «intermedio», è anche «mediatore»: forza propulsiva che collega gli opposti e porta sempre più vicino al termine positivo. Ed è proprio questo il concetto che avvia alla rivelazione della sua natura.

La tesi secondo cui Eros implica mancanza di cose belle comporta, come conseguenza, che Eros non sia nemmeno «un dio», perché un dio è partecipe delle cose belle e buone in senso totale. Ma, se non è un dio, non può essere «immortale», dato che immortali sono solo gli dèi; ma non può essere neppure «mortale» come gli uomini: Eros è un «gran dèmone [...] intermedio fra il dio e il mortale» (202 d 13-e 1). E proprio in quanto tale, ha uno straordinario «potere», appunto quello di «mediatore».

La differenza fra «dio» e «dèmone» consiste in questo: un dio manifesta l'intero dell'essere in quella peculiare dimensione che gli è propria; il dèmone, invece, ha una potenza circoscritta a un ambito specifico particolare. Ma Eros ha una dimensione che riguarda la totalità dell'essere; e allora, come si può spiegare la sua differenziazione dagli dèi?

Platone presenta l'Eros come *copula mundi*, ossia come ciò che connette le cose e rende unitario il tutto. Si tratta di un concetto di grande importanza nel pensiero platonico. Da un lato, per spiegare il mondo fisico è necessaria una mediazione sintetica dei contrari che lo strutturano e un termine superiore che la renda possibile. Di conseguenza, la distinzione introdotta da Platone fra l'«essere che sempre è» del mondo intellegibile e l'«essere che

www.scribd.com/Baruch_2013

sempre diviene» del cosmo fisico, richiede necessariamente una ulteriore mediazione, da cui dipende la stessa prima forma di mediazione, ossia un principio che colleghi strutturalmente il tutto con sé medesimo. Tale principio, pertanto, deve avere una doppia funzione: da un lato, una funzione in senso «orizzontale», in quanto collega i contrari nella dimensione del fisico, dall'altro, una funzione in senso «verticale», in quanto collega i due opposti tipi di essere, l'eterno e il divenire, l'immortale e il mortale[1].

Questo principio è il «Bene», di cui il Bello è la principale e prima esplicazione e manifestazione. Eros, come «dèmone mediatore», svolge appunto questa funzione di «legame» in senso particolare: unisce due mondi in funzione del Bello-Bene, con una complessa dinamica di cui diremo.

L'«insegnamento» nelle iniziazioni ai misteri avveniva mediante «miti». E Platone sta al gioco: presenta il mito del padre e della madre di Eros; ma fornisce, poi, dimostrazione e prova delle affermazioni fatte in forma di mito. Il gioco del mito in Platone in generale, e nel nostro caso in modo particolare, ha un ruolo funzionale di notevole importanza: è come uno specchio in cui il pensiero si riflette come immagine. O, se si preferisce, esprime un pensare-per-immagini non meno profondo del pensare-per-concetti.

Il mito che narra la nascita di Eros rappresenta, precisamente, la sua immagine simbolica, che descrive chi è suo «padre» e chi è sua «madre», il «dove» e il «quando» è nato. Per festeggiare la nascita di Afrodite gli dèi fecero una grande festa, e al banchetto partecipò, fra gli altri, Poros, dio dell'espediente e della capacità di acquisire, figlio di Metis, dea della perspicacia. A mendicare davanti alla porta venne anche Penia, dea della mancanza e della povertà, con un preciso progetto. Penia è priva di tutto ciò che ha Poros. E Poros, ubriaco di nettare, entra nel giardino di Zeus, e si addormenta. Penia ne approfitta, giace con lui e concepisce Eros. Poiché fu concepito nella festa di Afrodite, Eros divenne seguace e ministro della dea, ossia amante di bellezza, in quanto Afrodite coincide con la bellezza. E in quanto figlio di Penia e di Poros, trasse i caratteri della madre e del padre, mediati in modo sinteti-

[1] Cfr. Reale 1997[20], capp. V-VI, *passim*, con la documentazione ivi riportata.

www.scribd.com/Baruch_2013

co. Di conseguenza, Eros «per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse, né ricco» (203 d 8-e 5).

Due questioni di grande importanza vanno messe in evidenza: in primo luogo, quella concernente l'identificazione di «Eros» con il «Filosofo» per eccellenza; in secondo luogo, quella concernente i significati metafisici delle figure metaforiche di Penia e di Poros e dello stesso Eros.

Incominciamo dalla prima. Platone nel *Simposio* vuole dimostrare di essere «vero poeta» proprio in quanto «filosofo», e tratta dell'Eros per il motivo che Eros, per lui, è filosofo per eccellenza. Eros, che è mediazione sintetica in senso dinamico dei due principi supremi opposti, comporta la sua identificazione con il Filosofo, che è pure «intermedio» e «mediatore» fra ignoranza e sapienza. Gli dèi posseggono già la sapienza, e pertanto non fanno filosofia, in quanto non possono andare alla ricerca di ciò che già hanno. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, in quanto non hanno sapienza, ma sono convinti di averla, e quindi pensano di non averne bisogno, e non ne hanno desiderio. Platone esprime così la coincidenza fra Eros e filosofo: «La sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo e, in quanto è filosofo, che sia intermedio fra il sapiente e l'ignorante. Anche causa di questo è la sua nascita: ha il padre sapiente e pieno di espedienti, e la madre non sapiente e priva di risorse» (204 b 2-7)[1].

Veniamo alla seconda questione. Già Plutarco aveva tentato di interpretare il significato metafisico di «Penia» e di «Poros»[2]. Penia, a suo avviso, esprime la materia, e questo è esatto. In effetti, Penia esprime quella tendenza sempre crescente, a vari livelli, del principio materiale (la Diade indefinita di grande-e-piccolo) a ricevere il principio formale (elevandosi, così fecondata, sempre più in alto). Plutarco identificava Poros con lo stesso principio primo; ma questo non è esatto. Poros esprime una sua tipica

[1] Si veda, al riguardo, Gaiser 1990, *passim*.
[2] Si vedano i passi di Plutarco riportati *infra*, note a 203 b 3 e 203 b 4.

www.scribd.com/Baruch_2013

esplicazione derivativa, ossia quella forza che il Principio primo ha di attrarre a sé medesimo, dalla quale risulta impressa e scossa tutta quanta la realtà. Eros è la mediazione sintetico-dinamica dei due principi, e proprio nel suo realizzarsi continuamente a vari livelli, in questa dimensione dinamico-bipolare, garantisce la stabilità e il permanere dell'essere.

Non si comprende la dimensione storica di questo concetto platonico di Eros, se non si ricupera un modo peculiare di pensare del Greco, che a tutti i livelli – sia nell'arte, sia nella religione, sia nella filosofia – concepisce ed esprime il mondo, in generale e nei particolari, secondo una «struttura bipolare». Con Eros Platone porta proprio questo concetto alle estreme conseguenze.

Una volta stabilita la natura dell'Eros, occorre indicare quali siano i «vantaggi» che Eros porta agli uomini[1].

Ecco quindi un primo problema che subito si pone: se Eros è desiderio di cose belle, quali benefici l'uomo ricava dal venire in possesso delle cose belle? E, dal momento che il «bello» coincide con il «bene», che vantaggio ricava l'uomo dal venire in possesso, mediante Eros, delle cose buone? (204 c 7 sgg.). La risposta si impone da sé: dal possesso delle cose buone deriva all'uomo la «felicità». Ma se Eros è un tendere al bene per essere felici, e se di fatto tutti gli uomini nelle loro azioni tendono a quei beni che li rendano felici, allora Eros in tutti gli uomini risulta essere quella forza che senza posa anima tutte le loro azioni. La nostra natura riconosce e realizza sé medesima solamente nella ricerca e nel possesso del Bene supremo. La conclusione da trarre, dunque, è la seguente: Eros è tendenza non solo a essere in possesso del Bene, ma a «essere in possesso del Bene per sempre», al fine di trarre il vantaggio che questo comporta, ossia la «felicità».

Sorge allora un problema ulteriore: qual è l'«atto» con cui Eros porta a compimento la tendenza a possedere il Bene per sempre? (206 b 1 sgg.). È quello connesso al desiderio di generare e di par-

[1] Alcuni studiosi hanno ritenuto erroneamente che in questa parte del discorso di Diotima emergesse una concezione di Eros discordante rispetto alla prima. In questa direzione si avviava già Wilamowitz 1962[3], p. 169 sgg.; cfr. anche Wili 1925, p. 76; ma in particolare Koller 1948, *passim*. Si vedano le critiche di Wippern 1965, p. 123 sgg., e a p. 143 ulteriori indicazioni bibliografiche.

www.scribd.com/Baruch_2013

torire nel bello. Eros, infatti, più che amore del Bello, è desiderio di «generare nel Bello». Chi è gravido nel corpo così come nell'anima ha bisogno di partorire e generare ciò di cui è gravido; ma parto e generazione non sono possibili in ciò che è brutto e disarmonico, mentre sono possibili in ciò che è bello, che è in armonia con il divino. Solo la Bellezza è ciò che aiuta a partorire e a generare.

Questa risposta suscita una nuova domanda: «perché mai Eros è bisogno di generazione»? Eros è desiderio di generare, perché la generazione mette in atto quel continuo processo che costituisce ciò che nel mortale è immortale. E questo si connette strettamente con il rapporto che Eros ha con il Bene. Infatti, il «Bene supremo» è «eterno», e quindi implica «immortalità» dal punto di vista ontologico. Dunque, se Eros è «desiderio di Bene», è necessariamente anche «desiderio di immortalità». Eros è, pertanto, aspirazione a porre rimedio a questa indigenza, cercando con la generazione di vincere la mortalità. Eros è una sorta di «contropotenza salvatrice», da cui dipende, mediante la generazione, il permanere dell'essere nella sfera del mortale (206 e 7-207 a 4).

Detto questo, si potrebbe pensare di essere giunti al fondo della questione; invece Platone ne fa porre da Diotima una ulteriore e ancora più radicale: qual è «la causa» di tale desiderio di immortalità? Perché il mortale cerca l'immortale? (207 a 6 sgg.).

Già in ciò che si è detto sopra è inclusa la soluzione al problema: si tratta di una strutturale esigenza insita ontologicamente nella natura mortale. Ma il modo in cui «il mortale» può cercare «l'immortale» è solo quello della «generazione», mediante la quale ciò che è vecchio lascia dietro di sé ciò che è giovane. E questo vale non solo per il «corpo», ma anche per molte cose che riguardano l'«anima», come abitudini, piaceri, dolori, conoscenze: si cerca sempre di riprodurre ciò che passa e se ne va, e di rinnovare continuamente ciò che si perde.

Gli uomini che sono fecondi nel corpo rivolgono il loro Eros alle donne, generano figli e cercano mediante essi «immortalità, ricordo e felicità per tutto il tempo che deve venire»; coloro che sono invece fecondi nell'anima più che nei corpi cercano di concepire e partorire ciò che conviene all'anima stessa, ossia le «virtù», e in particolare la più grande delle virtù che riguarda l'ordinamento delle città e delle case private, «cui si dà il nome di temperanza e di giustizia» (209 a 7-8).

www.scribd.com/Baruch_2013

Per concepire e partorire, come sappiamo, occorre la bellezza, in quanto nel brutto non si può generare. Quindi, chi è gravido nell'anima cerca dapprima corpi belli, fin che non trova un'anima bella, in unione con la quale fa nascere i discorsi sulla virtù e su ciò che educa e fa crescere gli uomini. E fra questi uomini si instaura «una comunanza maggiore di quella che dà la comunanza dei figli e una più solida amicizia, poiché hanno in comune dei figli più immortali e più belli» (209 c 4-7).

La forza capace di far nascere lo Stato ideale e i «re filosofi» non può essere se non l'Eros, che è ricerca da parte delle anime che vogliono vivere nella Città ideale, anime «amiche nel Bene» nel più alto grado possibile.

L'iniziazione ai «piccoli misteri» si è conclusa, ma resta ancora l'iniziazione ai «grandi misteri». La sacerdotessa Diotima lo dice in modo esplicito (209 e 5-210 a 4)[1].

Il messaggio della sacerdotessa Diotima di Mantinea è rivolto a Socrate in quanto ha assunto la maschera di Agatone. Ma il messaggio è rivolto, oltre che ad Agatone, a tutti coloro che sono nella stessa situazione spirituale, e quindi a tutti quei lettori che sono disposti a lasciarsi guidare fino a metà del tragitto, ma non sono capaci di affrontare la più alta iniziazione, cui tendeva anche la precedente.

In quest'ultima parte del discorso di Socrate, Platone imita, in certo senso, il gioco poetico fatto da Agatone. Infatti, il discorso di Agatone terminava con un inno in prosa in onore di Eros, con uno straordinario gioco pirotecnico di espressioni e di musica di parole. A quell'inno Platone contrappone un inno in prosa, il quale, però, lungi dall'essere solo arte della parola, è la «dialettica» stessa espressa nella forma della «poesia filosofica», nel clima e nella dinamica dei misteri, che si conclude con la visione e la «contemplazione» del Bello in sé, come momento della vita che più di ogni altro merita di essere vissuto.

[1] È il passo del *Simposio* in cui Platone si esprime non solo in modo allusivo, ma espressamente, nella terminologia dei misteri; cfr. Riedweg 1987, p. 2 sgg. Ricordiamo la forte analogia del pensiero espresso in questo passo con *Phdr.* 250 c 4: μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες, su cui cfr. Riedweg 1987, p. 48, nt. 87 e Reale, *Fedro*-Valla, p. 223, nt. a 250 c 3-4.

www.scribd.com/Baruch_2013

Il primo gradino della scala di Eros è quello dell'amore per la bellezza dei corpi (210 a 4-b 6). Non si tratta della ricerca del piacere sessuale, ma della ricerca di quella emozione che produce la bellezza che è nei corpi, che sola può stimolare l'anima e spingerla a generare ciò di cui è gravida, già a partire dalla bellezza fisica. Infatti, Platone precisa che chi vuol diventare vero amante «deve amare un corpo solo e in quello generare discorsi belli» (210 a 7-8).

La bellezza che attrae il vero amante è la «forma» del bello presente nel corpo, ossia il tralucere metafisico del Bello intelligibile nel sensibile. Il vero amante ama il corpo bello non già «in quanto corpo», ma piuttosto «in quanto bello». Chi vuol diventare vero amante deve quindi comprendere che la bellezza presente in un corpo qualsiasi è sorella della bellezza che è in un altro corpo, e quindi amare non uno ma tutti i corpi belli, perché «una e identica la bellezza che traluce in tutti i corpi» (210 b 3-5), e deve rendersi conto che la bellezza di un singolo corpo non è se non «una piccola cosa».

Si comprende, di conseguenza, il preciso significato delle espressioni «amare rettamente i giovani» (ὀρθῶς παιδεραστεῖν, 211 b 5 sg.), «amare i ragazzi in modo conforme a filosofia» (παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας, *Phdr.* 249 a 2). Mediante l'amore della bellezza che è nei giovani, bisogna far nascere in loro la virtù, e l'amante deve crescere spiritualmente insieme con loro. L'Eros del corpo per Platone, se rettamente inteso, porta subito «oltre», a un secondo gradino della scala d'amore, ossia all'amore dell'anima. Chi vuol diventare vero amante deve ritenere «la bellezza che è nelle anime di maggior pregio di quella che è nei corpi» (210 b 6-7).

Per salire al secondo gradino della scala di Eros, è necessario comprendere la tesi teorizzata per la prima volta da Socrate e ampiamente sviluppata e fondata su basi metafisiche da Platone, secondo cui «l'uomo è la sua anima». Di conseguenza, la vera bellezza dell'uomo non è la bellezza del suo corpo, ma quella della sua anima: la prima è solo l'«apparenza del bello», mentre la seconda è la «verità del bello» che è propria dell'uomo. Mediante questo rapporto con la bellezza dell'anima nascono nell'amante quei discorsi capaci di far crescere i giovani nella virtù, e l'amante insieme con loro. Il vero amante si sentirà quindi spinto a considerare il bello che è nelle varie «attività umane» e nelle «leggi» e a vedere che esso è sempre tutto quanto congenere a sé stesso, in modo da rendersi

www.scribd.com/Baruch_2013

conto che il bello che concerne il corpo è «una piccola cosa» (210 c 6). Il bello che è nelle attività umane è fonte di virtù in generale. Platone, nella *Repubblica*, precisa: «le belle attività portano a conquistare la virtù, e le brutte a contrarre il vizio» (IV 444 e 4 sg.). Il bello delle leggi è, invece, quello connesso a quella virtù che Diotima stessa definisce come di gran lunga più grande e più bella, ossia «quella che riguarda l'ordinamento delle città e delle case, cui si dà il nome di temperanza e di giustizia (209 a 5-8).

In che senso le «attività umane» e le «leggi» sono, precisamente, congiunte con la bellezza? Va rilevato che la bellezza è strettamente connessa con l'«armonia», con l'«ordine», con la «giusta misura». E sono proprio questi i caratteri che fanno belle tutte quante le cose e quindi anche le attività umane e le leggi. Ed è questo che spiega, in modo particolare, il senso in cui Eros è potenza formatrice dello Stato platonico ideale.

Il quarto gradino della scala di Eros è quello delle «scienze», raggiunto il quale l'anima vede «il vasto mare del bello», e, contemplandolo, partorisce «molti discorsi, belli e splendidi, e pensieri in un amore del sapere senza limite» (210 d 4-6). Ma che rapporti ha Eros con le scienze? Se ciò che attrae Eros è il Bello, che rapporto hanno le scienze con il Bello?

Una splendida risposta al problema ci viene data da Aristotele, il quale precisa che le supreme forme del Bello sono: l'«ordine», la «simmetria» e il «definito», e precisa che le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze[1]. E l'«ordine» e la «giusta misura» sono ciò che ciascuna e tutte le varie scienze rivelano, dischiudendo, in tal modo, l'orizzonte del Bene e del Bello a vasto raggio, come struttura di base di tutta quanta la realtà in tutti i suoi aspetti. Di conseguenza, si comprende come Platone nella *Repubblica* imponga come via di accesso alla dialettica proprio le matematiche e le scienze connesse alla matematica, in quanto utili alla ricerca del Bello e del Bene.

Al vertice della scala dell'Eros sta l'Idea del Bello (210 e 1-211 b 5), che è strettamente connessa con l'Idea del Bene: può considerarsi, in un certo senso, come la suprema manifestazione del Bene. E appunto per questo motivo l'Idea del Bello ha un privile-

[1] Aristotele, *Metaph.* M 3, 1078 a 33-b 5; si legga l'importante testo *infra*, nota a 210 c 6-e 1.

www.scribd.com/Baruch_2013

gio addirittura rispetto all'Idea del Bene, come si dice nel *Fedro*: «solamente la Bellezza ricevette la sorte di essere ciò che è più manifesto e più degno d'amore» (*Phdr.* 250 c 7-e 1).

Questo è un punto-chiave della metafisica platonica, fondamentale per la comprensione della dottrina dell'Eros. Da questa posizione ontologica privilegiata intermedia fra il sensibile e l'intelligibile che è propria del Bello (in quanto solo fra gli intelligibili ebbe in sorte di essere anche visibile ai sensi) dipende la corrispettiva «funzione mediatrice» che è propria dell'Eros. Eros fa salire sempre più in alto, proprio perché riceve dal Bello, che è il principio che salda il sensibile con l'intelligibile, la possibilità di esplicare quella sua forza sintetica mediatrice, e quindi di realizzare la sua opera. Il «Bene» come «Uno» e «Misura suprema di tutte le cose», facendosi vedere come «Bello» nei rapporti di «proporzione», «ordine» e «armonia» a vari livelli, a partire da quelli corporei fino a quelli intelligibili, ci attira a sé mediante Eros, che, nella «visione» e «contemplazione» di esso, trova la sua pace e la fine del suo viaggio.

Ed era questo che, con la maschera di Aristofane, Platone esprimeva mediante la «nostalgia dell'Uno», e che con la maschera di Socrate/Diotima, fa coincidere con la ricerca del possesso del Bene per sempre, di cui il Bello è la suprema espressione. La iniziazione ai «grandi misteri» si conclude, dunque, con la visione e con la fruizione del Bello. Diotima afferma: «È questo il momento nella vita [...] che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo» (211 d 1-2); infatti, nella contemplazione del Bello in sé, l'uomo «partorirà non già immagini di virtù [...], ma partorirà virtù vere» (212 a 3-5). Di conseguenza, «generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi, e sarà, se mai un altro uomo lo fu, egli pure immortale» (212 a 5-7)[1].

Il discorso di Socrate ha schiacciato quello del festeggiato Agatone. La gorgiana arte della bella parola è stata travolta dalla dialettica socratica, trasfigurata nella forma di una iniziazione misterica ed espressa mediante la «poesia filosofica». Il vero vincitore non è il poeta tragico, ma è il filosofo che in forma poetica rivela la verità.

[1] Cfr. *infra*, la nota a 212 a 5-7.

www.scribd.com/Baruch_2013

Il discorso di Socrate è stato più volte frainteso dagli interpreti. L'interpretazione deviante più recente è quella proposta dagli studiosi che hanno letto il *Simposio* secondo le categorie della psicoanalisi. L'Eros di cui parla Platone non sarebbe altro che la *libido* di cui parla Freud, e la scala di Eros altro non sarebbe che una descrizione paradigmatica del processo di «sublimazione» della *libido* erotica omosessuale, e il *chorismos* metafisico platonico sarebbe appunto l'«oltrepassamento» portato alle estreme conseguenze dell'Eros omofilo[1].

Nella interpretazione psicoanalitica la scala di Eros, mediante la teoria della *libido* e della sua «sublimazione», viene contratta nella dimensione del «fisico» in modo pressoché totale, e il «metafisico» viene inteso solamente come una grandiosa metafora. Invece in Platone la trasfigurazione dell'Eros sessuale avviene proprio in dimensione metafisica in senso assai forte, ossia in conseguenza della scoperta dell'esistenza di un essere metasensibile, con la conseguente «conversione» dalle tenebre alla luce, di cui parla la *Repubblica*[2]. Ciò significa che, per intendere la platonica «scala di Eros», bisogna collocarsi su un piano totalmente differente rispetto a quello su cui si collocano gli studiosi ispirati alla psicoanalisi.

In effetti, dal punto di vista epistemologico l'interpretazione psicoanalitica dell'Eros platonico cade in due errori metodologici: in primo luogo, i testi platonici vengono «spossessati» del loro luogo naturale e trasferiti su altro piano; in secondo luogo, vengono interpretati in funzione di un sistema di riferimento concettuale e verbale che è del tutto estraneo a essi, con le conseguenti inevitabili deformazioni ermeneutiche.

Di altra portata sono invece i rilievi di quegli studiosi che hanno individuato nel discorso di Socrate la dimensione del «religioso» come asse portante. Taylor scriveva: «Nonostante tutte le differenze di propositi, il miglior commento all'intero racconto è fornito dai grandi scrittori che, in verso o in prosa, hanno descritto le tappe della "via mistica", mediante la quale l'anima "esce da

[1] Ricordiamo alcuni dei lavori più significativi: Nachmansohn 1915; Pfister 1921; Gomperz 1924; Plass 1978; Kelsen 1985; Santas 1990. Sull'amore omofilo nella grecità cfr. Kroll 1927; Kroll, *RE* XI; Foucault 1976-84; Dover 1978; Brisson 1997.
[2] Cfr. Platone, *Resp.* VII 518 c-519 b, e Reale 1995, p. 233 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

sé stessa", per trovarsi di nuovo trovando Dio. In sostanza, quello che Socrate sta descrivendo è lo stesso viaggio spirituale che descrive, per esempio, S. Giovanni della Croce nella canzone *En una noche oscura*, con cui si apre il suo trattato sulla *Notte Oscura*, o quello a cui Crashaw accenna più oscuramente in tutte le pagine del suo *The Flaming Heart*, e che Bonaventura ci mostra con nitidezza nell'*Itinerarium mentis in Deum*. [...] Nella letteratura greca, a mio parere, questo discorso rimane senza eco fino a Plotino, con il quale la medesima avventura spirituale si ripete come tema essenziale delle *Enneadi*. Se non abbiamo in noi quel tanto di misticismo che è necessario per considerare l'annullarsi e il rinnovarsi dell'anima come il compito essenziale della vita, il discorso non avrà per noi un valore reale e non potremo far altro che considerarlo un "bel sogno" mitologico»[1].

In effetti, il punto finale del discorso di Diotima in cui l'esperienza mistica della visione e fruizione del Bello raggiunge il suo vertice e l'affermazione che segue anticipano Plotino: «È questo il momento nella vita [...] che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo, quando egli contempla il bello in sé» (211 d 1-212 a 2). E le forti espressioni «contemplarlo solo e stare insieme a lui» (θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι, 211 d 6-8), «contemplare e rimanere unito a esso» (θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ, 212 a 2), anticipano, almeno *in nuce*, Plotino, le cui *Enneadi* si concludono con questo messaggio: «Questa è la vita degli dèi e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a Solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)» (VI 9, 11, 49 sg.)[2].

[1] Taylor 1968, p. 351 sg.

[2] Un significativo esempio della necessità di avere quel «tanto di misticismo» per comprendere il «viaggio spirituale» che Platone ci descrive per non ridurlo a un mero «sogno mitologico», ci viene offerto da Wilamowitz (1959[5], p. 304) che scrive: «La rivelazione della bellezza divina e la sua forza che libera l'anima ci tocca da vicino in modo sconvolgente nel tempio di Pesto, nell'arena di Padova, nella cappella medicea, nella lettura dell'*Orestiade*, della *Divina Commedia*, nell'ascoltare la *Passione di Matteo*». Ma, in realtà, Wilamowitz rimane al terzo e quarto gradino della scala di Eros, e non raggiune il momento culminante.

www.scribd.com/Baruch_2013

X

L'improvviso intervento di Alcibiade (212 c 4-222 b 7)

Giunti al vertice dell'Idea del Bello assoluto e alla contemplazione e fruizione di essa, si potrebbe pensare che il dialogo debba necessariamente concludersi. E invece la trattazione dell'Eros non termina con il discorso di Diotima. Platone capovolge il clima del simposio, facendo irrompere Alcibiade ubriaco nella casa di Agatone, e affronta il problema dell'Eros collocandosi dalla parte di Dioniso, e quindi dalla parte opposta rispetto a quella apollinea da cui era partito. Dopo averci presentato Socrate che rivela la natura dell'amore, ce lo presenta ora senza maschera, o, meglio, come «maschera nuda», calandolo nella vita reale, come controprova della verità di ciò che prima ha detto a livello teorico. Sbagliano quindi gli interpreti che non danno il giusto peso a questo finale, e lo leggono quasi come una appendice. Infatti, il discorso di Alcibiade è un completamento, fatto in chiave di dramma satiresco-silenico, del rovesciamento operato mediante il discorso di Socrate del contro-modello etico-educativo del discorso di Pausania.

Proprio al termine del discorso di Socrate, venne bussato alla porta e ci fu un gran chiasso: entrò Alcibiade ubriaco, sorretto da una suonatrice di flauto, insieme a un gruppo di festaioli, con lo scopo di coronare il capo del festeggiato Agatone. Alcibiade rompe il clima del bere con moderazione, esorta tutti a bere in abbondanza, si nomina simposiarca, e incomincia a bere non da una coppa, ma addirittura da un secchiello di vino. Erissimaco lo invita, allora, ad adeguarsi alle regole che si erano stabilite, e lo esorta a fare un discorso su Eros. Ma Alcibiade non accetta, rispondendo che «un uomo ubriaco a confronto con i discorsi di uomini sobri non è alla pari» (214 c 7-8). Decide, invece, di elogiare Socrate stesso.

www.scribd.com/Baruch_2013

Diotima aveva detto che Eros è «un gran dèmone» (Δαίμων μέγας, 202 d 13). E aveva precisato che «chi è sapiente (nelle cose d'amore) è un uomo demonico» (δαιμόνιος ἀνήρ, 203 a 5). Ed è appunto a questo che si assiste nel finale del *Simposio*: dalla presentazione di Eros «dèmone mediatore» si passa alla presentazione dell'«uomo demonico», ossia al vero ἐρωτικός.

Alcibiade precisa subito che intende parlare «per immagini» (δι' εἰκόνων, 215 a 5), ma che le immagini che presenterà non mireranno al ridicolo e quindi a provocare il riso, ma a cogliere il vero. La prima immagine è quella della somiglianza di Socrate con un Sileno. Sileno era un mitico personaggio con naso camuso, occhi sporgenti e grosso ventre, che, secondo la leggenda, aveva allevato Dioniso. Il suo nome era passato a indicare un gruppo di personaggi mitici seguaci di Dioniso. Il richiamo di Sileno si connette non solo al clima dionisiaco che viene a crearsi, ma a una effettiva somiglianza di Socrate con alcuni tratti del mitico personaggio: l'iconografia socratica ha molto insistito su questa somiglianza, e le teste-ritratto del Socrate-Sileno sono le più diffuse. Alcibiade non fa solo un riferimento a Sileno in generale, ma alle statue dei Sileni rappresentati con zampogne e flauti in mano che si trovavano nelle botteghe degli scultori, le quali si aprivano in due e dentro avevano immagini di dèi.

L'altra immagine che Alcibiade richiama è quella del satiro Marsia, che incantava mediante strumenti musicali e in particolare con il flauto, con la potenza che veniva dalla sua bocca. Le musiche di Marsia, comunicate da qualsiasi suonatore di flauto, in quanto divine, «da sole inducono in uno stato di possessione e manifestano chi ha bisogno degli dèi e di essere iniziato ai misteri» (215 c 5-6). Ma Socrate produce i medesimi effetti mediante la potenza delle sue pure parole, che colpiscono chi le ascolta e lo rendono «posseduto». Alcibiade insiste su questo punto: al sentire le parole di Socrate, gli batte il cuore, gli vengono le lacrime, più che ai Coribanti nei loro riti ai suoni dei flauti, quando sentono in sé il manifestarsi della potenza divina. In particolare, Alcibiade rileva che le parole di Socrate lo turbavano, in quanto gli rimproveravano di occuparsi non della cura di ciò di cui la sua anima aveva bisogno, ma degli affari politici. E, di conseguenza, egli cercava di non ascoltarlo, fuggendo lontano da lui.

www.scribd.com/Baruch_2013

Alcibiade presenta non solo Socrate ma anche i suoi discorsi come somiglianti alle statuette dei Sileni che si aprono. Infatti, in certo senso, al sentirli, sembrano discorsi ridicoli, per le immagini cui viene fatto continuo riferimento, e apparentemente sembrano ripetere sempre le medesime cose, al punto che chi non sa penetrare in essi, li deride. Ma è vero proprio il contrario: essi «mirano alla maggior parte delle cose, e anzi, meglio ancora, a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuole diventare un uomo buono» (222 a 3-6).

Il punto-chiave del suo discorso per quanto concerne la tematica dell'Eros trattata nel *Simposio* consiste soprattutto nella narrazione di un tentativo da lui fatto per conquistare Socrate, offrendogli la propria bellezza fisica in cambio della sua sapienza, e con la conseguente scoperta dell'«uomo demonico» (203 a 5), ossia del vero ἐρωτικός, incarnazione del vero Eros.

La mancanza di pudore con cui Alcibiade narra l'accaduto è resa possibile sotto gli effetti del vino e quindi nella dimensione dionisiaca, che qui giunge all'apice. Alcibiade aveva accettato di venir iniziato ai misteri delle cose d'amore da Socrate, ma non si era spinto al di là del secondo gradino; aveva intravisto in qualche modo il terzo, però non era giunto a collocarsi su di esso, e solo con un piede si era collocato sul secondo. Ma anche il guadagno del secondo gradino rimaneva per lui incompleto, in quanto, come vedremo, riteneva la bellezza fisica determinante e capace di dominare quella spirituale, e comunque riteneva la bellezza fisica «scambiabile» con quella spirituale. L'attento lettore si accorgerà che le idee di Alcibiade corrispondono a perfezione a quelle di Pausania, che erano, di fatto, le idee in quel momento dominanti nell'Atene colta (cfr. 184 b 5-185 c 2).

Ammirato della sapienza e della virtù di Socrate, Alcibiade cerca di averne parte, offrendogli in cambio la propria bellezza fisica. Di conseguenza cerca di rimanere da solo a solo con lui, mandando via i suoi accompagnatori, sperando che incominciasse a fare discorsi d'amore. Fallito questo primo tentativo, cerca di fare ginnastica insieme con lui, spesso anche la lotta, sperando di giungere a qualche concreta conclusione, ma invano. Ricorre, allora, all'espediente dell'invito a cena, e Socrate accetta. Ma, una prima volta, subito dopo la cena, vuole andarsene via; una secon-

www.scribd.com/Baruch_2013

da volta Alcibiade pensa di usare quel tipo di laccio che corrisponde a quello che l'amante tende all'amato, e lo fa fermare a dormire, col pretesto che si era fatto troppo tardi.

Sul ragionamento di Alcibiade e sulla risposta data da Socrate abbiamo già detto: lo scambio della bellezza fisica con la bellezza spirituale sarebbe come «lo scambio di armi di bronzo con armi d'oro» (219 a 1), in quanto si tratta di cose che non si possono scambiare fra di loro. Ciononostante, Alcibiade non rinuncia al suo tentativo, convinto di poter vincere con la sua bellezza fisica; e invece va incontro all'amara esperienza della potenza dell'uomo «demonico». Dunque, Socrate gli era sfuggito di mano proprio in ciò in cui egli credeva di poterlo catturare. Di conseguenza, Alcibiade scopre che Socrate aveva una «temperanza» e una «forza», di cui ignorava l'esistenza (219 d 5): ha aperto la statua del Sileno Socrate, ha visto le meraviglie che conteneva, ma ne è rimasto sconcertato, e ha cercato di fuggire in tutti i modi, turbato da quella visione. Ma, con i sentimenti di amore e di odio, propri di chi è stato rifiutato e respinto, Alcibiade mette in evidenza la straordinaria temperanza del vero uomo demonico: Socrate compie un rovesciamento della tavola dei valori in cui credono gli uomini comuni (216 d 7-e 5).

Qual è, allora, la conclusione che Alcibiade trae? Socrate ha ingannato moltissimi giovani «fingendosi amante, per assumere poi il ruolo dell'amato invece che dell'amante» (222 b 3-4). Socrate diventa l'«amato» proprio agendo da vero «amante», mettendo in atto quella forza bipolare dell'Eros: apre la visione della bellezza che sta oltre il fisico, prepara l'animo e dà la forza necessaria per salire nella scala d'amore. Dunque, il vero amante diventa l'amato perché rivela la bellezza interiore che rinchiude in sé e che si manifesta come forza che porta a salire sempre più in alto[1].

Ciò che Platone dice nella scena finale del *Simposio* non riguarda solo Socrate, ma anche sé stesso. Nel *Fedro*, egli ha dichiarato che l'Eros fra l'innamorato e il giovane, se viene abbassato a livello sessuale, è da considerarsi cosa «contro natura» (*Phdr.* 251 a 1). Platone collocava la Bellezza «insieme alla Temperanza su un

[1] Si veda al riguardo Szlezák, *Platone*, p. 334 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

piedistallo immacolato» (*Phdr.* 254 b 5-7). Il suo ideale era quello di portare l'amore per i giovani a livello di «Eros filosofico».

Un Eros di questo tipo fu quello che legò Platone a Dione, imparentato con i tiranni di Siracusa, che egli conobbe nel suo primo viaggio in Sicilia (388 a.C.), quando Dione era sui vent'anni. Egli considerò Dione dotato di notevole intelligenza filosofica e di capacità di comando, e, di conseguenza, capace di realizzare il modello del «re-filosofo». Per amore di Dione affrontò grandi fatiche e sacrifici, e tornò la terza volta, ormai vecchio, a Siracusa (360 a.C), per comporre le vertenze fra lui e il tiranno Dionigi II, allo scopo di farlo ritornare in patria. E affrontò questo terzo viaggio, malgrado i gravi pericoli in cui era incorso le prime due volte. Nel 357 a.C. Dione riuscì a prendere il potere in Siracusa, ma senza successo; e già nel 353 a.C. cadde ucciso, vittima di un complotto. In suo ricordo Platone scrisse un componimento poetico, che così conclude: «Dione, che hai fatto impazzire la mia anima d'amore»[1].

Nel *Fedro*, Platone rappresentò questo tipo di Eros come un incontro fra due anime, che originariamente si trovavano nella stessa schiera al seguito dello stesso dio, in una delle dodici schiere di dèi nel mondo celeste, prima di venire sulla terra. Di conseguenza, chi si trovava al seguito di Zeus cerca nell'amato un'anima che porti quei caratteri che sono propri di Zeus medesimo, ossia doti filosofiche e capacità di comando. E l'amante ama l'amato sempre di più, proprio perché il rapporto con lui lo spinge a guardare sempre di più verso quel dio; e il «ricordo» di ciò che ha visto nel mondo sopraceleste lo rende invasato da una «divina ispirazione», la quale, rafforzando quei caratteri, lo fa essere sempre più partecipe del divino. L'amante, poi, riversa sull'amato ciò che attinge in questo modo dal dio, con l'effetto di rendere l'amato sempre più simile al dio stesso[2].

Nel *Fedro* Platone comunica addirittura un messaggio cifrato con una precisa allusione all'amato Dione nella frase: «coloro che erano al seguito di Zeus cercano, come loro amato, colui che abbia l'anima con i caratteri di Zeus» (*Phdr.* 252 e 1 sgg.). Infatti, l'espressione greca ΔΙΟΣ ΔΙΟΝ TINA EINAI contiene un doppio ri-

[1] Diogene Laerzio, III 30: ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων.
[2] Cfr. Platone, *Phdr.* 252 e 1-253 c 6.

www.scribd.com/Baruch_2013

chiamo a Dione, con un gioco di parole che hanno una precisa assonanza con il suo nome[1].

Nel *Simposio,* invece, Platone, più giovane e quindi più riservato sul delicato tema, ha espresso ciò che di più profondo sentiva in sé, per la prima volta, con il gioco delle maschere di Socrate e di Alcibiade, con una dinamica drammaturgica fortemente dionisiaca.

Qui più che mai vale quanto ci ha detto Nietzsche: «Niente mi impedisce di pensare che un uomo il quale abbia da nascondere qualcosa di prezioso e di facile a guastarsi, rotoli attraversando la vita tondo e rozzo come una grande, vecchia botte di vino pesantemente cerchiata di ferro: così vuole la finezza del suo pudore. [...] Un tale uomo riservato, che istintivamente si serve delle parole per tacere e per celare ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* ed esige che al suo posto erri nei cuori e nelle menti dei suoi amici una sua maschera»[2].

[1] Cfr. Wilamowitz 1959[5], p. 194 sg., 423-38, 508 sgg.; Hildebrandt 1947, p. 358; Von der Mühll 1957, p. 58, par. 9; Reale, *Fedro*-Valla, p. 228.
[2] Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, II 40.

www.scribd.com/Baruch_2013

XI

I ruoli di Dioniso e di Apollo

In apparenza la potenza di Dioniso ha il predominio nel *Simposio* di Platone dal principio alla fine. In primo luogo, proprio all'inizio si colloca la rappresentazione della tragedia di Agatone con la sua vittoria in una festa sacra a Dioniso; inoltre, nel giorno successivo c'è la festa con il coro, con l'offerta dei sacrifici agli dèi per la vittoria, con alla testa appunto Dioniso. Al terzo giorno si colloca il simposio per gli intimi in casa di Agatone; all'arrivo di Socrate, Agatone chiama in causa proprio Dioniso per la discussione che avrebbe dovuto seguire sulla «sapienza» (175 e 7-9): e, prima dell'inizio della discussione su Eros, i convitati fanno le libagioni e in coro innalzano canti in onore del dio, che, nel nostro caso, era Dioniso (176 a 2-4). Nel mito della nascita di Eros Penia riesce a giacere e a congiungersi con Poros, perché questi era «ubriaco» (203 b 5), anche se non di vino ma di nettare. Proprio a conclusione del discorso di Socrate, piomba nella sala improvvisamente Alcibiade, ubriaco: «anzi, Dioniso stesso», qualcuno ha detto efficacemente[1]. Ma non basta: non solo Alcibiade esorta tutti a bere, anche se già ubriaco, ma lui stesso beve in modo smisurato, si autonomina «simposiarca», e tracanna addirittura un secchiello di vino.

Uno dei più profondi studiosi del dio Dioniso ha scritto: «Dioniso è il dio che sopraggiunge, enigmatico nello sguardo che sconvolge. Suo simbolo è la maschera, che presso tutti i popoli sta a significare l'immediata presenza di uno spirito misterioso. Egli stesso viene venerato come maschera. Il suo sguardo toglie il re-

[1] L'espressione è di Wippern 1965, p. 142.

www.scribd.com/Baruch_2013

spiro, confonde, annienta equilibrio e misura»[1]. E lo stesso Alcibiade in ebbrezza dionisiaca sopraggiunge improvvisamente, enigmatico, con sguardo e parole sconvolgenti.

Ma anche dopo il discorso di Alcibiade, nell'epilogo del dialogo, esplode la contropotenza di Dioniso. Alcibiade termina il suo discorso mettendo in guardia Agatone a non lasciarsi trarre in inganno da Socrate, in modo che non gli capiti ciò che è capitato a lui. E Socrate, di rimando, afferma che con il suo «dramma satirico e silenico» (222 d 3-4) Alcibiade mirava a farlo litigare con Agatone. Socrate invita Agatone a cambiare posto e a venire a stendersi alla sua destra, in modo da fargli l'elogio, seguendo il criterio introdotto da Alcibiade e procedendo con ordine da sinistra a destra. E proprio mentre Agatone si alza dal suo posto per distendersi alla destra di Socrate, la contropotenza dionisiaca esplode e capovolge la situazione: «all'improvviso arrivò alla porta un gran numero di festaioli in baldoria, e, trovatala aperta, perché qualcuno stava uscendo, vennero tutti avanti [...]. Ne venne un gran baccano e tutti furono costretti a bere molto vino, senza più seguire un ordine» (223 b 2-6).

Ma la contropotenza di Dioniso non predomina nel *Simposio*, perché trova di fronte a sé la potenza invincibile di Apollo.

In effetti, il dio della filosofia è Apollo, e l'Eros ci è stato presentato come «Filosofo» per eccellenza. E se la grande festa in onore della poesia si è risolta come festa della «poesia filosofica» e il poeta-filosofo ha vinto la gara con il poeta tragico, allora è evidente che il «predominio» di Dioniso è apparente.

Come è noto, Socrate – come ci attesta Platone – ha posto il suo messaggio filosofico sotto il segno di Apollo. Nell'*Apologia di Socrate* ci viene detto che è stato, in primo luogo, il responso dell'oracolo di Delfi, secondo cui il più sapiente dei Greci era Socrate, a mettere in moto la sua grande operazione di esame di coloro che gli uomini ritengono sapienti – dai politici ai poeti ai tecnici – con le note confutazioni. Ed egli ha indicato la sua missione con l'esortazione agli uomini di prendersi cura della loro anima più che dei loro corpi e dei loro averi, ossia di prendersi cura di

[1] Otto 1983, p. 130; cfr. anche Otto 1990, *passim*; Kerényi 1992, *passim*.

www.scribd.com/Baruch_2013

ciò che sono e non di ciò che hanno, proprio come un servizio al dio Apollo. E nel *Fedone* Socrate viene paragonato ai cigni sacri ad Apollo, con tutte le prerogative che essi hanno, e in particolare quella di essere ministri del dio[1].

Il Socrate come seguace di Apollo non poteva rivelare la natura di Eros come «dèmone mediatore» alla ricerca del Bene per sempre mediante la generazione nel Bello, ossia non poteva tessere un suo elogio veritiero di Eros, se non in dimensione apollinea. E in effetti, poco dopo che Agatone aveva detto di voler discutere sulla sapienza «prendendo Dioniso come giudice», Pausania propone di bere con calma, ossia in modo «misurato». Tutti si dichiarano d'accordo, compreso Aristofane, amico di Dioniso e di Afrodite. Il medico Erissimaco approva la decisione spiegando che «l'ubriachezza è pericolosa per gli uomini». Viene mandata via la suonatrice di flauto (il cui suono rientra fra i riti dionisiaci), e si decide di discorrere, facendo, secondo un preciso «ordine», l'elogio di Eros «il più bello possibile» (175 e 7-177 d 5). Di conseguenza, sulla festa dionisiaca ha sopravvento la forza della «misura», dell'«ordine», dell'«intelligenza», ossia la potenza di Apollo. Ma Apollo che comanda l'ordine e la quiete non diventa l'unico vincitore, e divide la sua vittoria con Dioniso, sia pure mantenendo una precisa posizione di vantaggio su di lui.

Senza dubbio, se fosse mancata la maschera di Alcibiade il *Simposio* sarebbe solo un «torso» senza testa. Infatti, per poter dire le cose che Platone voleva dire, occorreva Dioniso: occorreva che improvvisamente irrompesse sulla scena Alcibiade con la maschera di Dioniso, in quanto la verità da rivelare era tale, che solo in dimensione dionisiaca poteva essere rivelata. Tuttavia in almeno due punti chiave Apollo resta in netto vantaggio: in primo luogo, nella strutturazione e nella dinamica della *pars potior* del dialogo; in secondo luogo, nella conclusione.

Platone termina il *Simposio* con la dichiarazione che il vero poeta tragico è anche poeta comico (223 d 5-6), ossia è il «filosofo» che media e supera la poesia tradizionale con la verità. E la poesia tragica e la commedia erano sacre a Dioniso, mentre la filo-

[1] Sui nessi fra Platone e Apollo cfr. Schefer 1996, *passim*.

www.scribd.com/Baruch_2013

sofia era sacra ad Apollo. E per di più, Platone presenta la sua «firma d'autore» e sostiene la tesi che chi è «poeta per arte» (ossia il poeta-filosofo) può scrivere a un tempo commedie e tragedie, facendo riemergere la dimensione apollinea: infatti Aristofane, Agatone e Socrate, gli unici rimasti ancora svegli, «continuavano a bere da una grande coppa che si passavano a destra», tornando alla regola del simposio, ossia procedendo con «ordine». In ogni caso, malgrado il vantaggio di Apollo su Dioniso, resta il fatto che nel *Simposio* essi sono alleati nella rivelazione della natura dell'Eros. Platone dice: «Gli dèi mossi a compassione di noi uomini, ci hanno concesso come compagni e come guida del coro Apollo e le Muse, e, per terzo, anche Dioniso» (*Leg.* II 605 a).

Come scrive Walter Otto, «L'incontro tra Apollo e Dioniso non è puro caso: in realtà ciascuno era attratto dall'altro e lo cercava, perché i loro regni, nonostante l'asprezza del contrasto, sono nel fondo legati da un vincolo eterno»[1]. Pensiamo che poche opere d'arte rivelino questo «vincolo eterno» fra «Dioniso» e «Apollo» come il *Simposio* di Platone, con la presentazione di Eros come forza mediatrice degli opposti, espressa mediante la «poesia filosofica» (Apollo) che supera e invera «commedia» e «tragedia» (Dioniso).

N.B. Il *Simposio* contiene le descrizioni di Socrate più rilevanti, che sono confermate anche da altre fonti, ma da nessuna in maniera così coerente. Socrate viene fatto presentare da Alcibiade come simile nell'aspetto ai Sileni e ai Satiri (215 a 4-216 b 4; cfr. anche 221 c 2-222 a 6) con una efficacia poetica straordinaria. L'iconografia si è in larga misura ispirata – oltre che alle effettive fattezze di Socrate – proprio a queste immagini. Abbiamo quindi presentato nell'inserto i due gruppi di immagini che riproducono, rispettivamente, Socrate simile a un Sileno e Socrate simile a un Satiro, con la documentazione anche di alcune immagini raffiguranti i Sileni e i Satiri. Dettagliate spiegazioni e riproduzioni delle immagini di Socrate si trovano nella classica opera della Richter, 1965, vol. I, pp. 109-19 e figure 456-573, nonché nella versione ri-

[1] Otto 1983, p. 133.

www.scribd.com/Baruch_2013

dotta Richter-Smith 1984, pp. 198-204. Molto utile è anche il catalogo *Sokrates*, relativo alla mostra organizzata dalla «Glyptothek» di Monaco dal 12 luglio al 24 settembre 1989, *passim*. Si vedano anche: Zancher 1995 e Schefold 1997. Oltre a queste opere si veda l'articolo di Scheibler, in Kessler, *Sokrates* 1993 e quello di Löhneysen, in Kessler, *Sokrates* 1995.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

FONTI PER LA BIBLIOGRAFIA SUL «SIMPOSIO» E LESSICI PLATONICI

Una bibliografia quasi completa pubblicata nel corso del Ventesimo secolo intorno al nostro dialogo si potrà ricavare dalle seguenti opere:

F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Erster Teil: K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Darmstadt 1960[12] (aggiornata fino agli anni Venti), p. 78* sg.

H. Cherniss, *Plato 1950-1957*, «Lustrum» 1959/4 e 1960/5, pubblicato nel 1960-61, vol. I, pp. 189-97 e vol. II, *passim* (accurata bibliografia ragionata e critica).

W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* I, Frankfurt am Main 1964 (è un manuale di sola bibliografia, che ricopre il periodo che va dall'ultima edizione aggiornata del Praechter fino alla data della pubblicazione), p. 190 sg.

W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* I 2, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1997, pp. 286-9 (è la precedente edizione aggiornata, ma molto ridotta nel numero di opere citate; e quindi rimane indispensabile la precedente).

Il lavoro iniziato da Cherniss viene sistematicamente proseguito da:

L. Brisson, *Platon 1958-1975*, «Lustrum» 1977/20, pubblicato nel 1979.

Id., *Platon 1975-1980*, «Lustrum» 1983/25.

Id., *Platon 1980-1985*, «Lustrum» 1988/30.

Id., *Platon 1985-1990*, «Lustrum» 1992/34.

Id., *Platon 1990-1995. Bibliographie avec la collaboration de* Fr. Plin, Paris 1999.

Una ricca bibliografia si troverà anche nelle seguenti opere:

Platon, *Le Banquet. Traduction inédite, introduction et notes* par L. Brisson, Paris 1998, pp. 225-41.

E. Peroli, *La bibliografia degli ultimi cinquanta anni*, pubblicata in:

www.scribd.com/Baruch_2013

Platone, *Simposio*, introduzione, traduzione e apparati di G. Reale, Milano 2001[6], pp. 271-81.

Sulla tradizione manoscritta del *Simposio* si veda:

Ch. Brockmann, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion*, Wiesbaden 1992.

Per una comprensione linguistica del *Simposio* è necessaria la consultazione dei lessici platonici, in quanto Platone chiama in causa la terminologia di tutte le correnti culturali del momento:

F. Ast, *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index*, I-III, 1835-38; ristampa anastatica in 2 voll. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956. (Opera tuttora insostituibile, in quanto presenta i termini in modo ragionato.)

L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds 1976. (Indica tutti i termini in tutte le loro articolazioni, ma in modo meccanico.)

La cerimonia del «simposio» – nelle sue forme, nei suoi sviluppi e in tutto ciò che è a essa connesso – viene studiata e illustrata in maniera analitica da vari autori nell'opera seguente:

Sympotica. A Symposium on the 'Symposion', edited by O. Murray, Oxford 1990, 1999[2].

I vari argomenti studiati (e gli autori) sono i seguenti: natura del simposio (O. Murray; P. Schmitt-Pantel); spazio del simposio (B. Bergquist; F. Cooper; N. Bookidis, R.A. Tomlinson); mobili e arredamenti connessi al simposio (M. Vickers; J. Boardman); forme e istituzioni sociali connesse con il simposio (J.N. Bremmer; O. Murray; L. Bruit); il simposio come intrattenimento (E. Pellizer; B. Fehr; F. Lissarrague); letteratura e pensiero in connessione con il simposio (W.J. Slater; E. Bowie; W. Rösler; M. Tecuşan); il simposio come genere letterario (A. Lukinovich; M.L. West); il simposio dalla Grecia a Roma (A. Rathje; N. Zorzetti; J. D'Arms). Una ricca bibliografia è connessa ai singoli studi (pp. 11-3; 31-3; 61-5; 82-5; 93 sg.; 100 sg.; 117-21; 130 sg.; 145-8; 160 sg.; 173 sg.; 184; 194 sg.; 207-9; 219 sg.; 229; 236 sg.; 260; 271; 286-8; 305-7; 320), riprodotta poi anche in sintesi alle pp. 321-44.

www.scribd.com/Baruch_2013

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Albert 1991
K. Albert, *Sul concetto di filosofia in Platone*, edizione italiana a cura di P. Traverso; introduzione di G. Reale, Milano 1991 (edizione originale: *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989).

Alceo: ved. Lobel-Page e Campbell

Alcmane: ved. Davies e Campbell

Anth. Pal.
The Greek Anthology, with an English Translation by W.R. Paton, vol. I, Cambridge Massachusetts 1953^5.

Apollodoro
Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*, a cura di P. Scarpi; traduzione di M.G. Ciani, Milano 1996.

Aristofane
Aristophanis Comoediae, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F.W. Hall-W.M. Geldart, 2 voll., Oxford $1906/1907^2$, più volte rieditи.

Aristofane, *Au.*
Aristofane, *Gli uccelli*, a cura di G. Zanetto; introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano 1987, 1997^4.

Aristofane, *Nub.*
Aristofane, *Le nuvole*, a cura di G. Guidorizzi; introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano 1996.

Aristofane, *Thesm.*
Aristofane, *Le donne alle Tesmoforie*, a cura di C. Prato, traduzione di D. Del Corno, Milano 2001.

Aristotele, *de an.*
Aristotelis De anima, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1956.
Aristotele, *L'Anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, testo greco a fronte, Milano 1966.

www.scribd.com/Baruch_2013

Aristotele, *Eth. Nic.*
Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli, Milano 2000.
Aristotele, *de philos.*
Aristotelis fragmenta selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxford 1955.
Aristotele, *Metaph.*
Aristotele, *Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario* a cura di G. Reale. Vol. I: saggio introduttivo; vol. II: testo greco con traduzione a fronte; vol. III: sommari analitici e commentario, Milano 1993; ristampa 1995; edizione minore Milano 2000.
Aristotele, *Poet.*
Aristotelis De arte poetica liber, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. Kassel, Oxford 1965, 1980^5.
Aristotele, *Pol.*
Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1957.
Aristotele, *Rhet.*
Aristotelis Ars rhetorica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1959, 1982^5.
Aristotele, *Opere*, X, *Retorica, Poetica*, Roma-Bari 1973; la traduzione della *Retorica* è di A. Plebe, la traduzione della *Poetica* è di M. Valgimigli.
Bergk
Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, I-III; vol. I, Lipsiae 1900^5; vol. II 1882^4 (rist. 1915); vol. III 1892^4 (rist. 1914).
Bergquist
B. Bergquist, *Sympotic Space. A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms*, in Murray 1990, pp. 37-65.
Bowra: ved. Pindaro
Brisson 1997
L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.
Buchner 1965
H. Buchner, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*, Bonn 1965.
Bury, *Symp.*
The Symposium of Plato, edited with introduction, critical notes and commentary by R.G. Bury, Cambridge 1909; 1932^2.
Calame
Alcman, fragmenta edidit, veterum testimonia collegit C. Calame, Roma 1983.

www.scribd.com/Baruch_2013

Callimaco
R. Pfeiffer, *Callimachus*, I-II, Oxford 1949-53.
Calogero 1946
G. Calogero, *Il Simposio di Platone*, Bari 1928; 1946[2].
Campbell
D. Campbell, *Greek Lyric*, edited and translated, 5 voll., Cambridge Mass.-London 1982-93.
Casertano 1997
G. Casertano, *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, «Elenchos» XVIII 1997, pp. 277-310.
Casertano 1998
G. Casertano, *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Milano 1998, pp. 3-11.
Ciani: ved. Apollodoro
Cicero 1998
V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, prefazione di G. Reale, saggio introduttivo di H. Krämer, Milano 1998.
Cicerone, *Tusc.*
Cicerone, *Le Tusculane*, a cura di A. Di Virginio, Milano 1962.
Cilento: ved. Plutarco
Clemente di Alessandria, *Strom.*
Clemens Alexandrinus, zweiter Band: *Stromata*, Buch I-VI, hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel, mit Nachträgen von U. Treu, Berlin 1985[4]; dritten Band: *Stromata*, Buch VII und VIII [...], Berlin 1970[2].
Clemente di Alessandria, *Stromata*, traduzione di G. Pini, Milano 1983.
Colli, *Sapienza* I
G. Colli, *La sapienza greca*, I, *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano 1977.
Davies
Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, I, *Alcman, Stesichorus, Ibycus*, post Page edidit M. Davies, Oxford 1991; 1999[2].
Del Corno: ved. Aristofane
Diano: ved. Eraclito
Diehl
Anthologia Lyrica Graeca, edidit E. Diehl, 3 voll., editio tertia, Lipsiae 1949-52.
Diels, *Dox. gr.*
H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1958[3].

www.scribd.com/Baruch_2013

Diels-Kranz
H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951-52[6].
Diogene Laerzio
Diogenis Laertii Vitae Philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Long, 2 voll., Oxford 1964.
Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Roma-Bari 1962; 1976[2].
Dodds 1959
E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, traduzione di V. Vacca De Bosis, Firenze 1959 (titolo originale: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
Dover 1965
K. Dover, *The date of Plato's Symposium*, «Phronesis» X 1965, pp. 31-42.
Dover 1968
K. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, «Sather Classical Lectures» 39, Berkeley-Los Angeles 1968.
Dover 1978
K. Dover, *Greek Omosexuality*, New York 1978.
Dover 1980
K. Dover, *Plato, Symposium*, Cambridge University Press 1980; più volte riedito.
Edelstein 1945
L. Edelstein, *The Role of Eryximachus in Plato's* Symposium, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» LXXVI 1945, pp. 85-103.
Ellis 1989
W.M. Ellis, *Alcibiades*, New York 1989.
Empedocle
Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1975.
Eraclito, Diano
Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, testo critico e traduzione di C. Diano, commento di C. Diano e G. Serra, Milano 1980.
Eraclito, Marcovich
Eraclito, *Frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Marcovich, Firenze 1978.
Erodoto
Herodoti Historiae, recognovit brevique adnotationes critica instruxit C. Hude, 2 voll., Oxford 1927[3].

www.scribd.com/Baruch_2013

Eschilo
Aeschyli septem quae supersunt tragoedias, edidit D. Page, Oxford 1972.
Esiodo
Esiodo, *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino 1977.
Euripide
Euripidis Fabulae, recognovit brevique adnotatione critica instruxit G. Murray, 3 voll., Oxford 1902-09; più volte riediti.
Findlay, *Platone*
J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte.* Introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte di G. Reale, traduzione del testo inglese di R. Davies, Milano 1994 (titolo originale: *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974).
Foucault 1976-84
M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I-III, Paris 1976-84.
Friedlaender
P. Friedlaender, *Platon*, I-III, Berlin 1957-60^2.
Gadamer, *Verità e Metodo* 2000
H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, traduzione e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, testo tedesco a fronte, Milano 2000 (titolo originale: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986^5; la prima edizione è del 1960).
Gaiser 1984
K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, a cura di P. Tomasi, con una premessa di M. Gigante, Napoli 1984.
Gaiser 1988
K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988; 1991^2.
Gaiser 1990
K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1990, 1995^4 (titolo originale: *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des "Phaidros"*, «Rheinisches Museum für Philologie» CXXXII 1989, pp. 105-40).
Gaiser 1994
K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola di Platone*, presentazione di G. Reale, introduzione di H. Kramer, traduzione del testo tedesco di V. Cicero, Milano 1994 (titolo originale: *Platons un-*

www.scribd.com/Baruch_2013

geschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule, Stuttgart 1963, 1968[2]).

Gaiser 1998

K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, introduzione di G. Reale, traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero, Milano 1998.

Gallavotti: ved. Empedocle

Galli, *Simp.*

U. Galli, *Il Simposio*, con introduzione e commento, Torino 1935.

Gomperz 1924

H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, «Imago», hrsg. von S. Freud, X 1924, pp. 1-92.

Hatzfeld 1939

J. Hatzfeld, *Du nouveau sur Phèdre*, «Revue des Études Anciennes» XLI 1939, pp. 213-8.

Hatzfeld 1951

J. Hatzfeld, *Alcibiades*, Paris 1951.

Havelock 1996

E.A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica.* Introduzione, revisione e note a cura di Th. Cole, traduzione di L. Lomiento, premessa di B. Gentili, Roma-Bari 1996 (titolo originale: *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History.* L'edizione italiana è quella di riferimento).

Heinze, *Xenokrates*

R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892; ristampa Hildesheim 1965.

Hildebrandt 1947

K. Hildebrandt, *Platone*, Torino 1947 (titolo originale: *Platon*, Berlin 1933; 1959[2]).

Hiller: ved. Teone di Smirne

Hoffmann 1947

E. Hoffmann, *Über Platons Symposion*, Heidelberg 1947.

Hölderlin HSW

J.Ch.F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1943 sgg. (il vol. III che viene citato è stato edito nel 1957).

Hug, *RE* 1932

A. Hug, s.u. *Symposion-Literatur*, in *RE* IV A 2, 1932, coll. 1273-82.

Hug, *Symp.*

Platons Symposion erklärt von A. Hug, Leipzig-Berlin 1876; 1884[2].

www.scribd.com/Baruch_2013

Hug-Schöne
Platons Symposion erklärt von A. Hug, dritte Auflage besorgt von H. Schöne, Leipzig-Berlin 1909.
Jaeger, *Paideia*
W. Jaeger, *Paideia*, I-III, traduzione italiana Firenze 1936-59 (edizione tedesca 1936-47; 1954-55^2; riduzione inglese curata dall'autore, New York 1944-50).
Ibico: ved. Campbell e Davies
Inni Orfici: ved. Ricciardelli
Ippocrate, *Aphor.*
Oeuvres complètes d'Hippocrate, traduction nouvelle avec le texte grec en regard par E. Littré, tome IV, Paris 1844; Amsterdam 1978.
Ippocrate, *de prisca med.*
Hippocrate, *De l'ancienne médicine*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris 1990.
Ippocrate, *Antica medicina. Giuramento del medico*, introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, Milano 1998.
Ippocrate, *de morbo sacro*
Die hippocratische Schrift "Über die heilige Krankheit", herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. Grensemann, Berlin 1968.
Ippocrate, *de nat. hom.*
Hippocrate, *La nature de l'homme*, edité, traduit et commenté par J. Jouanna, Berlin 1975.
Ippocrate, *de aere*
Hippocrate, tome II 2e partie. *Airs, Eaux, Lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris 1996.
Ippocrate, trad. Vegetti
Opere di Ippocrate, a cura di M. Vegetti, Torino 1965.
Isocrate
Opere di Isocrate, a cura di M. Marzi, 2 voll., Torino 1991; 1996^2.
Kassel-Austin
Poetae Comici Graeci (*PCG*). Ediderunt R. Kassel et C. Austin, Berlin 1983 sgg.
Kelsen 1985
H. Kelsen, *L'amor platonico*, traduzione ed edizione italiana a cura di C. Tommasi, Bologna 1985 (titolo originale: *Die platonische Liebe*, «Imago», hrsg. von S. Freud, XIX 1933, pp. 34-98).
Kerényi 1992
K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, traduzione di Lia Del Corno, Milano 1992; 1993^2 (titolo originale: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976).
Kern
O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922; 1963^2.

www.scribd.com/Baruch_2013

Koller 1948
H. Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions*, Zürich 1948.
Krämer 1959
H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; Amsterdam 1967².
Krämer 1989
H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica VII 534 4 B 3-D 2"*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Milano 1989; 1992 (titolo originale: *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers. Politeia 534 BC*, «Philologus» CX 1966, pp. 35-70; ripubblicato anche in AA. VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hrsg. von J. Wippern, Darmstadt 1972).
Krämer, *Platone* 1994⁵
H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1982; 2001⁶ (opera scritta dall'autore su mio invito e l'edizione italiana è quella di riferimento).
Kranz 1926
W. Kranz, *Diotima von Mantineia*, «Hermes» LXI 1926, pp. 437-77.
Kroll 1927
W. Kroll, *Fremdschaft und Knabenliebe*, München 1927.
Kroll, *RE* XI
W. Kroll, s.u. *Knabenliebe*, in *RE* XI 1, 1921, coll. 897-906.
Krüger 1995
G. Krüger, *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, introduzione e nota bibliografica di G. Reale, traduzione dal tedesco di E. Peroli, Milano 1995; 1996² (titolo originale: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1939; 1993⁶).
Labarde 1949
J. Labarde, *L'Homère de Platon*, Liège 1949.
Laurenti: ved. Senofonte
Lévêque 1955
P. Lévêque, *Agathon*, Paris 1955.

www.scribd.com/Baruch_2013

Linforth, *Corybantic*
I.M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, «University of California Publications in Classical Philology» XIII 5, 1946, pp. 121-62.
Linforth, *Telestic*
I.M. Linforth, *Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244de*, «University of California Publications in Classical Philology» XIII 6, 1946, pp. 163-72.
Lisia
Lisia, *Orazioni*, introduzione, traduzione e note di E. Medda, 2 voll., Milano 1991-95.
Lissarrague 1989
F. Lissarrague, *L'immaginario del simposio greco*, traduzione di M.P. Guidobaldi, Roma-Bari 1989 (titolo originale: *Un flot d'images. Une ésthetique du banquet grec*, Paris 1987).
Lobel-Page
Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ediderunt E. Lobel et D.L. Page, Oxford 1955; 1963^2.
Macrobio, *Saturn.*
Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia, apparatu critico instruxit I. Willis, Leipzig 1944.
Marcovich: ved. Eraclito
Mason 1992
H.A. Mason, *Fine Talk at Agathon's*, Cambridge 1992.
Mattingly 1958
H.B. Mattingly, *The Date of Plato's Symposium*, «Phronesis» III-V 1958-60, pp. 31-9.
Mazzarelli: ved. Aristotele, *Eth. Nic.*
Meineke
Fragmenta poetarum comoediae antiquae, collegit et disposuit A. Meineke, vol. II, Berlin 1840.
Merkelbach-West
Fragmenta Hesiodea, ediderunt R. Merkelbach et M.L. West, Oxford 1967.
Movia: ved. Aristotele, *de an.*
Murray 1990
Sympotica. A symposium on the 'Symposion', edited by O. Murray, Oxford 1990; 1999^2 (contiene vari saggi di autori vari indicati a p. LXXXVI).
Musti: ved. Pausania
Nachmansohn 1915
M. Nachmansohn, *Freud Libidotheorie vergliechen mit Eroslehre Platos*, «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse» III 1915, pp. 5-83.

www.scribd.com/Baruch_2013

Natorp 1, 1999
P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999 (titolo originale: *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903; 1921[2]).

Natorp 2, 1999
P. Natorp, *Logos – Psyche – Eros. Metacritica alla "Dottrina platonica delle Idee"*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999 (titolo originale: *Logos – Psyche – Eros, Metakritischer Anhang*, appendice aggiunta alla seconda edizione del 1921 dell'opera sopra citata).

Nauck[2]
Tragicorum Graecorum Fragmenta, recensuit A. Nauck. *Supplementum continens nova fragmenta euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit* B. Snell, rist. Hildesheim 1964.

Nietzsche 1871-76
F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, IV Band: *Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, Musarion Ausgabe, München 1921; ora nella nuova edizione: F. Nietzsche, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1971/72-WS 1874/75)*. Bearbeitet von F. Bornmann und M. Carpitella, Berlin-New York 1995 (fa parte della grande edizione fondata da G. Colli e M. Montinari e proseguita da W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, II Abteilung, IV Band).

Nietzsche, *Al di là del bene e del male*
F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, traduzione di F. Masini, Milano 1992[12].

Nietzsche, *Nascita della tragedia*
F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Milano 1997[17].

Omero, *Il.*
Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli con un saggio di W. Schadewaldt. Testo greco a fronte, Milano 1996.

Omero, *Od.*
Omero, *Odissea*, a cura di M. Fernández-Galiano, J.B. Hainsworth, A. Heubeck, A. Hoekstra, J. Russo, S. West, traduzione di G.A. Privitera, 6 voll., Milano 1981-86, più volte riediti.

Orfici: ved. Kern e Ricciardelli

Otto 1983
W. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, Genova 1983 (titolo originale: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Frankfurt am Main 1975).

Otto 1990
W. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, Genova 1990 (titolo originale: *Dionysos: Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933; 1960[3]).

www.scribd.com/Baruch_2013

Page
Poetae Melici Graeci, edidit D.L. Page, Oxford 1962.
Paroem. Graec.
Corpus Paroemiographorum Graecorum, I-III, ediderunt E.L. Leutsch-F.G. Schneidewin, Göttingen 1939-87; Hildesheim 1958-61.
Pausania
Pausania, *Guida della Grecia*, I, *L'Attica*, introduzione, testo e traduzione a cura di D. Musti, commento a cura di L. Beschi e D. Musti, Milano 1982; 1990[3].
Pfeiffer: ved. Callimaco
Pfister 1921
O. Pfister, *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» VII 1921, pp. 264-9.
Philippson 1983
P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, traduzione di A. Brelich, presentazione di D. Sabbatucci, Torino 1983 (titolo originale: *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944).
Picht 1990
G. Picht, *Platons Dialoge "Nomoi" und "Symposion"*, mit einer Einführung von W. Wieland, Stuttgart 1990; 1992[2].
Pindaro
Pindari Carmina cum fragmentis, recognovit brevique adnotatione instruxit C.M. Bowra, Oxford 1947[2]; 1991[10].
Pindaro, *Isth.*
Pindaro, *Le Istmiche*, a cura di G.A. Privitera, Milano 1982.
Pitagorici
Pitagorici, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, 3 voll., Firenze 1958-64.
Plass 1978
P. Plass, *Anxiety, Repression, and Morality: Plato and Freud*, «Psychoanalytic Review» LXV 1978, pp. 533-56.
Plebe: ved. Aristotele, *Rhet.*
Plutarco, *Amatorius*
Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, texte établi et traduit par R. Flacelière, in Plutarque, *Oeuvres Morales*, tome X, Paris 1980.
Plutarco, *Sull'amore*, traduzione di V. Longoni, introduzione di D. Del Corno, Milano 1993[4].
Plutarco, *de liberis educandis*
Plutarque, *De l'éducation des enfants*, texte établi et traduit par J. Sirinelli, in Plutarque, *Oeuvres Morales*, tome I 1re partie, Paris 1987.
Plutarco, *de musica*
Plutarchi Moralia, vol. VI, fasc. 3, recensuerunt et emendaverunt

www.scribd.com/Baruch_2013

K. Ziegler et M. Pohlenz, Leipzig 1953 (il *de musica*, ivi contenuto con altre opere, è curato in modo specifico da Ziegler).

Plutarco, *Diatriba isiaca*

Plutarco, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento, testo e versione di *Iside e Osiride*, *La E delfica*, *I responsi della Pizia*, *Il tramonto degli Oracoli*, Firenze 1962.

Radice: ved. Reale 1991

RE

Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von G. *Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen*, hrsg. von W. Kroll und K. Mittelhaus, München 1894-1978.

Reale, *Storia*

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I-V, Milano 1975-80; più volte riedita.

Reale 1991

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991; 2000[8] (le traduzioni dei testi sono di: G. Reale, M.L. Gatti, C. Mazzarelli, M. Migliori, M.T. Liminta, R. Radice); le traduzioni riportate nel commento sono tratte da quest'opera, in particolare i passi della *Repubblica* e delle *Leggi* di Radice.

Reale 1995

G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*, Milano 1995.

Reale 1997[20]

G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1997[20].

Reale, *Eros* 1997

G. Reale, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel* Simposio *di Platone*, Milano 1997; 2000[2].

Reale 1998

G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.

Reale, *Fedro*-Valla

Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, testo critico di J. Burnet, Milano 1998; 2001[2].

Reale 1999

G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999.

Reale 2000

G. Reale, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, Milano 2000.

Reale, *Gorgia* 2001

Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Milano 2001.

www.scribd.com/Baruch_2013

Reale, *Protagora* 2001
Platone, *Protagora*, a cura di G. Reale, Milano 2001.
Reale-Ruggiu
Parmenide, *Poema sulla natura*, presentazione e traduzione di G. Reale, saggio introduttivo e commento filosofico di L. Ruggiu, Milano 1991.
Ricciardelli
Inni Orfici, a cura di G. Ricciardelli, Milano 2000.
Riedweg 1987
Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987.
Robin 1973
L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, traduzione di D. Gavazzi Porta, prefazione di G. Reale, Milano 1973 (titolo originale *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964[3]; prima edizione 1908).
Robin 1929 = 1989
L. Robin, *Platon, Oeuvres Complètes*. Tome IV 2[e] partie. *Le Banquet*, texte, établi et traduit par L. Robin, Paris 1929, 1981[11]; il saggio introduttivo è ristampato con la stessa impaginazione nella nuova edizione di P. Vicaire (ved. Vicaire 1989).
Rosen 1968
S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-London 1968.
Ross: ved. Aristotele, *de philos.*
Rowe 1998
H.J. Rowe, *Il* Simposio *di Platone*. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul *Fedone* e una breve discussione con M. Migliori e A. Fermani, a cura di M. Migliori, Sankt Augustin 1998.
Saffo: ved. Lobel-Page e Campbell
Santas 1990
G. Santas, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, traduzione di L. Casalboni, Bologna 1990 (titolo originale: *Plato and Freud. Two Teories of Love*, Oxford 1988).
Sarri 1997
F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di G. Reale, Milano 1997.
Schefer 1996
Ch. Schefer, *Platon und Apollon. Vom Logos zurük zum Mythos*, Sankt Augustin 1996.
Schmitt-Pantel
P. Schmitt-Pantel, *Sacrifical Meal and Symposion: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, in Murray 1990, pp. 14-33.

www.scribd.com/Baruch_2013

Segoloni 1994
L.M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il* Simposio *di Platone e i* Banchettanti *di Aristofane*, Roma 1994.
Senofonte, *Mem.*, *Symp.*
Senofonte, *Le opere socratiche (Memorabili – Convito – Apologia di Socrate – Economico)*, a cura di R. Laurenti, Padova 1961.
Senofonte, *Hist. Gr.* (= *Hellenica*)
Xenophon, *Hellenica*, I-V, with an English Translation by C.L. Browson, Cambridge Massachusetts 1947[5].
Senofonte, *Symp.*
Xenophontis Opera omnia, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E.C. Marchant, tomus II: *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford 1921[2].
Sier 1997
K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart-Leipzig 1997.
Simonide: ved. Bergk e Campbell
Sofocle
Sophoclis Fabulae, recognovit brevique adnotatione critica instruxit A.C. Pearson, Oxford 1924; più volte riedito.
Solone: ved. West
Stenzel 1966
J. Stenzel, *Platone educatore*, traduzione italiana di F. Gabrieli, Bari, seconda edizione integrale 1966; la prima edizione del 1936 era ridotta (titolo originale: *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928; Hamburg 1961[2]).
Swift Riginos 1976
A. Swift Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden Brill 1976.
Szlezák, *Platone*
Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988; 1992[3] (titolo originale: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den fruhen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985).
Taylor 1968
A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, traduzione di M. Corsi, presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1968 (titolo originale: *Plato. The Man and his Work*, London 1949[6]).
Teognide: ved. Diehl e West
Teone di Smirne
Theonis Smyrnaei, Philosophi Platonici, Expositio rerum mathema-

www.scribd.com/Baruch_2013

ticarum ad legendum Platonem utilium, recensuit E. Hiller, Leipzig 1878.

Timpanaro-Cardini: ved. Pitagorici

Tirteo: ved. West

Varrone, *de re rustica*

Varron, *Economie rurale*, livre premier, texte établi, traduit et commenté par J. Heurgon, Paris 1978.

Vegetti 1995

M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995 (contiene l'articolo: *La medicina di Platone: II: Dal Gorgia al Simposio*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XXII 1967, pp. 251-70).

Vegetti, trad.: ved. Ippocrate

Vetta 1983

M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995.

Vicaire 1989

Platon, *Oeuvres complètes*, tome IV 2[e] partie, *Le Banquet*, notice de L. Robin, texte établi et traduit par P. Vicaire avec le concours de J. Laborderie, Paris 1989.

Vlastos 1998

G. Vlastos, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, Firenze 1998 (titolo originale: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press 1991).

Von der Mühll 1957

P. Von der Mühll, *Platonica*, «Museum Helveticum» IX 1952, pp. 58-9.

von Fritz, *RE* 1938

K. von Fritz, s.u. *Phaidros*, in *RE* XIX 2, 1938, coll. 1555-7.

Wendel

Scholia in Theocritum vetera, recensuit C. Wendel, Leipzig 1914. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, recensuit C. Wendel, Berlin 1935; 1958[2].

West

M.L. West, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, edidit M.L. West. Vol. I: *Archilochus, Hipponax, Theognidea*, editio altera aucta atque emendata, Oxford 1989; vol. II: *Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*, editio altera aucta atque emendata, Oxford 1992.

Wilamowitz 1959[5]

U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Snell, Berlin 1959[5] (prima edizione 1919).

www.scribd.com/Baruch_2013

Wilamowitz 1962[3]
U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Beilagen und Textkritik*, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von R. Stark, Berlin 1962[3].
Wili 1925
W. Wili, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zürich 1925.
Wind 1985
E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, traduzione di P. Bertolucci, Milano 1985[2] (titolo originale: *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958; 1968[2]).
Wippern 1965
J. Wippern, *Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions*, in AA. VV., *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, hrsg. von H. Flashar und K. Gaiser, Pfulligen 1965, pp. 123-59.

Abbreviazioni bibliografiche concernenti l'iconografia socratica

Kessler, *Sokrates* 1993
H. Kessler (hrsg.), *Sokrates. Gestalt und Idee. Sokrates Studien I*, Heitersheim 1993.
Kessler, *Sokrates* 1995
H. Kessler (hrsg.), *Sokrates. Geschichte, Legende, Spigelungen. Sokrates Studien II*, Heitersheim 1995.
Löhneysen, in Kessler, *Sokrates* 1995
W. Löhneysen, *Der sterbende Sokrates. Jacques-Louis Davids Gemälde von 1787 im Rahmen der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, in Kessler, *Sokrates* 1995, pp. 201-59.
Richter 1965
G.M.A. Richter, *The Portraits of the Greek*, I-III, London 1965.
Richter-Smith 1984
G.M.A. Richter, *The Portraits of the Greek*, abridged and revised by R.R.R. Smith, Oxford 1984.
Schefold 1997
K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1997.
Scheibler, in Kessler, *Sokrates* 1993
I. Scheibler, *Zu den antiken Bildnissen des Sokrates*, in Kessler, *Sokrates* 1993, pp. 167-99.

www.scribd.com/Baruch_2013

Sokrates, 12 luglio-24 settembre 1989
Glyptothek München, *Sokrates in der griechischen Bildniskunst*, testi di I. Scheibler, München 1989.

Zancher 1995
P. Zancher, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995 (trad. it. di F. de Angelis, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nel mondo antico*, Torino 1997).

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

TESTO E TRADUZIONE

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

Sigla

B	cod. Bodleianus, MS. E. D. Clarke 39	Bekkeri 𝔅
T	cod. Venetus Append. Class. 4, cod. 1	Bekkeri t
W	cod. Vindobonensis 54, suppl. phil. Gr. 7	Stallbaumii Vind. 1
C	cod. Crusianus sive Tubingensis	Stallbaumii 𝔍
D	cod. Venetus 185	Bekkeri Π
G	cod. Venetus Append. Class. 4, cod. 54	Bekkeri Λ
V	cod. Vindobonensis 109	Bekkeri Φ
Oxy.	Papyrus Oxyrhynchita (Grenfell et Hunt V, p. 243 sqq.)	

Recentiores manus librorum B T W litteris b t w significantur

www.scribd.com/Baruch_2013

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

www.scribd.com/Baruch_2013

PLATONE

SIMPOSIO

www.scribd.com/Baruch_2013

172 a ΑΠΟΛ. Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι. καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρῴην εἰς ἄστυ οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν· τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν κατιδών με πόρρωθεν ἐκάλεσε, καὶ παίζων ἅμα τῇ κλήσει, «Ὦ Φαληρεύς,» ἔφη,
5 «οὗτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περιμένεις;» Κἀγὼ ἐπιστὰς περιέμεινα. Καὶ ὅς, «Ἀπολλόδωρε,» ἔφη, «καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν βουλόμενος διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν
b καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν· ἄλλος γάρ τίς μοι διηγεῖτο ἀκηκοὼς Φοίνικος τοῦ Φιλίππου, ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναι. ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν εἶχε
5 σαφὲς λέγειν. σὺ οὖν μοι διήγησαι· δικαιότατος γὰρ εἶ τοὺς τοῦ ἑταίρου λόγους ἀπαγγέλλειν. πρότερον δέ μοι,» ἦ δ' ὅς, «εἰπέ, σὺ αὐτὸς παρεγένου τῇ συνουσίᾳ ταύτῃ ἢ οὔ;» Κἀγὼ εἶπον ὅτι «Παντάπασιν ἔοικέ σοι οὐδὲν διηγεῖσθαι
c σαφὲς ὁ διηγούμενος, εἰ νεωστὶ ἡγῇ τὴν συνουσίαν γεγονέναι ταύτην ἣν ἐρωτᾷς, ὥστε καὶ ἐμὲ παραγενέσθαι.» «Ἐγώ γε δή,» ἔφη. «Πόθεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων; οὐκ οἶσθ' ὅτι

172 a 1. οὐκ BTW: νῦν οὐκ Methodius al. a 4. ὦ BTW: ὁ al. a 5. Απολλόδωρος secl. Badham | περιμένεις TW: περιμενεῖς B περιμενεῖς al. b 2. συνδείπνῳ B Methodius: συνδειπνεῖν T συνδείπνῳ W c 2. καὶ ἐμὲ BTW: κἀμὲ Athenaeus c 2-3. ἐγώ γε δή, ἔφη scripsi: ἔγωγε δή BTW ἐγὼ γὰρ ἔφη(ν) Athenaeus ἔγωγ', ἔφη Badham

www.scribd.com/Baruch_2013

APOLLODORO Credo di non essere impreparato sulle cose 172 a <
che volete sapere. Proprio l'altro ieri infatti salivo in città da casa
mia, dal Falero, quando un conoscente mi riconobbe da dietro, <
mi chiamò da lontano e in modo scherzoso mi disse: «Ehi, cittadi-
no del Falero, tu Apollodoro, non mi aspetti?». E io mi fermai per
attenderlo. Ed egli soggiunse: «Apollodoro, veramente poco fa ti
cercavo, perché desideravo informarmi di quella riunione di Aga-
tone, di Socrate, di Alcibiade e degli altri che allora parteciparono b
al simposio, e sapere quali furono i loro discorsi sull'Eros. Me ne
aveva parlato un altro che li aveva sentiti da Fenice, il figlio di Fi- <
lippo, e mi disse che anche tu li conoscevi. Ma egli non seppe dir-
mi nulla di chiaro. Dunque, raccontameli tu. Tu più di tutti hai
diritto a riferire i discorsi del tuo amico. Ma prima dimmi» prose-
guì, «eri presente tu stesso a quella riunione, oppure no?».

E io risposi: «Sembra proprio che il tuo informatore non ti ab-
bia riferito nulla di esatto, se ritieni che la riunione di cui mi do-
mandi sia avvenuta in un tempo così recente che anch'io vi abbia c <
potuto partecipare». «Proprio così», rispose. E io replicai: «E co-
me, Glaucone? Non sai che da molti anni Agatone non risiede più <

172 a 1. cfr. Platone, *Apol.* 34 a 2; 38 b 7; *Phd.* 59 a 9; 59 b 6; 117 d 3; Senofonte, *Mem.* III 11, 17 a 1 sg. cfr. Platone, *Phdr.* 228 b 1-6; *Resp.* VII 532 d 4-5

www.scribd.com/Baruch_2013

πολλῶν ἐτῶν Ἀγάθων ἐνθάδε οὐκ ἐπιδεδήμηκεν, ἀφ' οὗ δ'
ἐγὼ Σωκράτει συνδιατρίβω καὶ ἐπιμελὲς πεποίημαι ἑκάστης
ἡμέρας εἰδέναι ὅτι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν;
173 a πρὸ τοῦ δὲ περιτρέχων ὅπῃ τύχοιμι καὶ οἰόμενος τὶ ποιεῖν
ἀθλιώτερος ἦ ὁτουοῦν, οὐχ ἧττον ἢ σὺ νυνί, οἰόμενος δεῖν
πάντα μᾶλλον πράττειν ἢ φιλοσοφεῖν.» Καὶ ὅς, «Μὴ
σκῶπτ',» ἔφη, «ἀλλ' εἰπέ μοι πότε ἐγένετο ἡ συνουσία
αὕτη.» Κἀγὼ εἶπον ὅτι «Παίδων ὄντων ἡμῶν ἔτι, ὅτε τῇ πρώτῃ
τραγῳδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων, τῇ ὑστεραίᾳ ἢ ᾗ τὰ ἐπινίκια
ἔθυεν αὐτός τε καὶ οἱ χορευταί.» «Πάνυ,» ἔφη, «ἄρα πάλαι,
ὡς ἔοικεν. ἀλλὰ τίς σοι διηγεῖτο; ἢ αὐτὸς Σωκράτης;»
b «Οὐ μὰ τὸν Δία,» ἦν δ' ἐγώ, «ἀλλ' ὅσπερ Φοίνικι. Ἀριστό-
δημος ἦν τις, Κυδαθηναιεύς, σμικρός, ἀνυπόδητος ἀεί· παρ-
εγεγόνει δ' ἐν τῇ συνουσίᾳ, Σωκράτους ἐραστὴς ὢν ἐν τοῖς
μάλιστα τῶν τότε, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ
Σωκράτη γε ἔνια ἤδη ἀνηρόμην ὧν ἐκείνου ἤκουσα, καί μοι
ὡμολόγει καθάπερ ἐκεῖνος διηγεῖτο.» «Τί οὖν,» ἔφη, «οὐ
διηγήσω μοι; πάντως δὲ ἡ ὁδὸς ἡ εἰς ἄστυ ἐπιτηδεία
πορευομένοις καὶ λέγειν καὶ ἀκούειν.»

Οὕτω δὴ ἰόντες ἅμα τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ἐποιούμεθα,
c ὥστε, ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον, οὐκ ἀμελετήτως ἔχω. εἰ οὖν
δεῖ καὶ ὑμῖν διηγήσασθαι, ταῦτα χρὴ ποιεῖν. καὶ γὰρ ἔγωγε
καὶ ἄλλως, ὅταν μέν τινας περὶ φιλοσοφίας λόγους ἢ αὐτὸς
ποιῶμαι ἢ ἄλλων ἀκούω, χωρὶς τοῦ οἴεσθαι ὠφελεῖσθαι
ὑπερφυῶς ὡς χαίρω· ὅταν δὲ ἄλλους τινάς, ἄλλως τε καὶ
τοὺς ὑμετέρους τοὺς τῶν πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν, αὐτός
τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἑταίρους ἐλεῶ, ὅτι οἴεσθε τὶ ποιεῖν

c 4. ἐνθάδε om. Athenaeus
173 a 2. ᾗ Tb: ἣν pr. B ἢ W t | νυνί B: νῦν TW a 5. πρώτῃ om. Athenaeus
a 6. ἢ ᾗ TW: ἡ B ἢ Schanz a 8. τίς B: τί TW b 1. ἄλλοσπερ BTW b 2-3. παραγεγόνει BTW b 4. καὶ BW: om. T b 7. διηγήσω BT: διηγήσῃ W διηγῇ σὺ uulg. | ἡ εἰς BT: εἰς W

www.scribd.com/Baruch_2013

qui, e che, da quando frequento Socrate e mi curo ogni giorno di sapere ciò che egli dice e fa, non sono passati ancora tre anni? Prima, io correvo qua e là dove capitava, e, mentre credevo di fare 173 a
qualcosa, ero invece più miserabile di chiunque altro, non meno di te ora, che pensi che si debba fare tutto, tranne che filosofare!». Ed egli disse: «Non scherzare, ma dimmi quando avvenne questa riunione!».

Io allora gli risposi: «Quando noi eravamo ancora ragazzi, al tempo in cui Agatone vinse con la sua prima tragedia, il giorno se- <
guente a quello in cui egli celebrò i sacrifici per la vittoria insieme ai coreuti». «Molto tempo fa, come sembra» disse. «Ma chi te lo ha raccontato? Forse lo stesso Socrate?». «No, per Zeus, ma quello stesso» risposi «che lo ha raccontato a Fenice. È stato un certo b
Aristodemo, del demo Cidateneo, piccolo e sempre scalzo. Era presente alla riunione, ed era uno tra i più innamorati di Socrate di allora, mi sembra. Però, io ho interrogato anche Socrate su alcune delle cose che avevo udito da Aristodemo. E Socrate me le ha confermate proprio come quello me le aveva raccontate.» «E perché, allora» egli disse «non me le racconti? La strada che con- <
duce in città sembra proprio adatta a parlare e ad ascoltare mentre si cammina.»

Così, mentre camminavamo, parlavamo di quelle cose; perciò, come dicevo all'inizio, non mi trovo ora impreparato. Se dunque c
devo fare il racconto anche a voi, sia fatto! Del resto, per quanto mi riguarda, quando faccio o sento fare discorsi di filosofia, oltre all'utilità che penso di trarne, provo la più grande gioia. Invece, quando sento fare altri discorsi, – in particolare i vostri: i discorsi dei ricchi e degli uomini di affari – mi affliggo e compiango voi che siete amici, perché credete di fare grandi cose, mentre non fa-

172 a 4-5. cfr. Sofocle, *Oed. Col.* 1627; *Ai.* 89 b 7. Omero, *Od.* XVII 173
c 3. cfr. Platone, *Charm.* 154 b 1 sg.; *Resp.*, *passim*
173 b 1-2. Senofonte, *Mem.* I 4, 2; Aristofane, *Nub.* 102 sg. b 4-6. Platone, *Theaet.* 143 a 1 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

d οὐδὲν ποιοῦντες. καὶ ἴσως αὖ ὑμεῖς ἐμὲ ἡγεῖσθε κακοδαίμονα εἶναι, καὶ οἴομαι ὑμᾶς ἀληθῆ οἴεσθαι· ἐγὼ μέντοι ὑμᾶς οὐκ οἴομαι ἀλλ' εὖ οἶδα.

ΕΤΑΙ. Ἀεὶ ὅμοιος εἶ, ὦ Ἀπολλόδωρε· ἀεὶ γὰρ σαυτόν τε κακηγορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ δοκεῖς μοι ἀτεχνῶς πάντας ἀθλίους ἡγεῖσθαι πλὴν Σωκράτους, ἀπὸ σαυτοῦ ἀρξάμενος. καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μαλακὸς καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἔγωγε· ἐν μὲν γὰρ τοῖς λόγοις ἀεὶ τοιοῦτος εἶ, σαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγριαίνεις πλὴν Σωκράτους.

e ΑΠΟΛ. Ὦ φίλτατε, καὶ δῆλόν γε δὴ ὅτι οὕτω διανοούμενος καὶ περὶ ἐμαυτοῦ καὶ περὶ ὑμῶν μαίνομαι καὶ παραπαίω;

ΕΤΑΙ. Οὐκ ἄξιον περὶ τούτων, Ἀπολλόδωρε, νῦν ἐρίζειν· ἀλλ' ὅπερ ἐδεόμεθά σου, μὴ ἄλλως ποιήσῃς, ἀλλὰ διήγησαι τίνες ἦσαν οἱ λόγοι.

ΑΠΟΛ. Ἦσαν τοίνυν ἐκεῖνοι τοιοίδε τινές – μᾶλλον δ' 174 a ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγεῖτο καὶ ἐγὼ πειράσομαι διηγήσασθαι.

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει· καὶ ἐρέσθαι αὐτὸν ὅποι ἴοι οὕτω καλὸς γεγενημένος.

Καὶ τὸν εἰπεῖν ὅτι Ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος. χθὲς γὰρ αὐτὸν διέφυγον τοῖς ἐπινικίοις, φοβηθεὶς τὸν ὄχλον· ὡμολόγησα δ' εἰς τήμερον παρέσεσθαι. ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω. ἀλλὰ σύ, ἦ δ' ὅς, πῶς b ἔχεις πρὸς τὸ ἐθέλειν ἂν ἰέναι ἄκλητος ἐπὶ δεῖπνον;

Κἀγώ, ἔφη, εἶπον ὅτι Οὕτως ὅπως ἂν σὺ κελεύῃς.

Ἕπου τοίνυν, ἔφη, ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθείρωμεν

d 1. ἐμὲ ἡγεῖσθαι BT ἡγεῖσθε ἐμὲ W d 8. μαλακὸς B: μαλᾰκὸς TW | γὰρ]γε Badham
174 a 5. ὅποι BT: ὅπῃ W b 1. ἐθέλειν ἂν secl. Cobet | ἂν ἰέναι Stephanus: ἀνιέναι BTW

www.scribd.com/Baruch_2013

te nulla. E forse, dal canto vostro, voi giudicate me uno sventura- d
to; e penso che crediate che sia vero; ma di voi io non lo credo, lo
so con certezza.

COMPAGNO Sei sempre lo stesso, Apollodoro: accusi sempre te stesso e gli altri; e mi sembra proprio che, eccetto Socrate, giudichi tutti miserabili, a cominciare da te. E da dove ti sia venuto il soprannome di «tenero», non lo so proprio, perché nei discorsi che fai sei sempre così: ti irriti con te e con gli altri, tranne che con Socrate.

APOLLODORO Carissimo, perché io penso così di me e di voi, e
io sono – è chiaro – pazzo e senza senno?

COMPAGNO Apollodoro, non è il caso di litigare ora su queste cose! Fai, piuttosto, come ti abbiamo pregato; non sottrarti, ma raccontaci quali furono quei discorsi.

APOLLODORO Ebbene, quei discorsi furono all'incirca questi. O meglio, cercherò anch'io di raccontarli a voi da principio, 174 a
come lui me li ha raccontati.

Aristodemo mi diceva, dunque, di aver incontrato Socrate tutto lavato e con i sandali ai piedi, cosa che egli faceva raramente, e <
di avergli domandato dove fosse diretto dopo essersi fatto così bello.

E Socrate rispose: «A cena da Agatone! Ieri evitai di andare al- <
la festa per la vittoria, per paura della folla, ma gli promisi che sarei stato presente oggi. Per questo mi sono fatto così bello, per andare bello da chi è bello. Ma tu, Aristodemo» soggiunse, «che ne
pensi di venire a cena senza essere stato invitato?». b <

«E io» narrava «risposi: Come vuoi tu.»

«Allora seguimi» Socrate aggiunse. «Così altereremo il prover-

d 4. *Charm.* 170 a 2 d 6. Platone, *Men.* 78 a 1 sgg.
174 a 3-5. cfr. *supra,* 173 b 2; *infra,* 220 b 6; Platone, *Phdr.* 229 a 3-6; Senofonte, *Mem.* I 6, 2; Aristofane, *Nub.* 835 sgg.; *Au.* 1554 sgg. b 3-5. Esiodo, fr. 264, p. 129 Merkelbach-West; *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 36 sg. Leutsch-Schneidewin.

www.scribd.com/Baruch_2013

μεταβαλόντες, ὡς ἄρα καὶ Ἀγάθων' ἐπὶ δαῖτας ἴασιν
b αὐτόματοι ἀγαθοί. Ὅμηρος μὲν γὰρ κινδυνεύει οὐ μόνον διαφθεῖραι ἀλλὰ καὶ ὑβρίσαι εἰς ταύτην τὴν παροιμίαν· ποιήσας γὰρ τὸν Ἀγαμέμνονα διαφερόντως ἀγαθὸν ἄνδρα
c τὰ πολεμικά, τὸν δὲ Μενέλεων «μαλθακὸν αἰχμητήν,» θυσίαν ποιουμένου καὶ ἑστιῶντος τοῦ Ἀγαμέμνονος ἄκλητον ἐποίησεν ἐλθόντα τὸν Μενέλεων ἐπὶ τὴν θοίνην, χείρω ὄντα ἐπὶ τὴν τοῦ ἀμείνονος.

Ταῦτ' ἀκούσας εἰπεῖν ἔφη Ἴσως μέντοι κινδυνεύσω καὶ ἐγὼ οὐχ ὡς σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καθ' Ὅμηρον φαῦλος ὢν ἐπὶ σοφοῦ ἀνδρὸς ἰέναι θοίνην ἄκλητος. ὅρα οὖν ἄγων με τί ἀπολογήσῃ, ὡς ἐγὼ μὲν οὐχ ὁμολογήσω ἄκλητος
d ἥκειν, ἀλλ' ὑπὸ σοῦ κεκλημένος.

«Σύν τε δύ',» ἔφη, «ἐρχομένω πρὸ ὁδοῦ» βουλευσόμεθα ὅτι ἐροῦμεν. ἀλλ' ἴωμεν.

Τοιαῦτ' ἄττα σφᾶς ἔφη διαλεχθέντας ἰέναι. τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προϊέναι εἰς τὸ πρόσθεν. ἐπειδὴ δὲ γενέσθαι ἐπὶ τῇ οἰκίᾳ
e τῇ Ἀγάθωνος, ἀνεῳγμένην καταλαμβάνειν τὴν θύραν, καί τι ἔφη αὐτόθι γελοῖον παθεῖν. οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς παῖδά τινα τῶν ἔνδοθεν ἀπαντήσαντα ἄγειν οὗ κατέκειντο οἱ ἄλλοι, καὶ καταλαμβάνειν ἤδη μέλλοντας δειπνεῖν· εὐθὺς δ' οὖν ὡς
5 ἰδεῖν τὸν Ἀγάθωνα, Ὦ, φάναι, Ἀριστόδημε, εἰς καλὸν ἥκεις ὅπως συνδειπνήσῃς· εἰ δ' ἄλλου τινὸς ἕνεκα ἦλθες, εἰς αὖθις ἀναβαλοῦ, ὡς καὶ χθὲς ζητῶν σε ἵνα καλέσαιμι, οὐχ οἷός τ' ἦ ἰδεῖν. ἀλλὰ Σωκράτη ἡμῖν πῶς οὐκ ἄγεις;

b 4. μεταβαλόντες TW: μεταβάλλοντες B Athenaeus | Ἀγάθων' Lachmann: ἀγαθῶν BTW c 7-8. ὅρα... τί Badham (*uide* Ficinus): ἄρα... τι B ἄρα... τι T ἆρ' ... τί W d 2. πρὸ ὁδοῦ BTW: πρὸ ὃ τοῦ Homerus X 224 d 3. ἀλλὰ ἴωμεν TW ἀλλ ἐῶμεν B d 6. πορευόμενον ὑπολείπεσθαι Rohde d 7. δὲ] δὲ ἓ Cobet: δ' ἓ Baiter e 2. οἳ Photius b: οἱ BT τὸν W e 3. τῶν ἔνδοθεν Porson: τῶν ἔνδον Photius ἔνδοθεν BTW e 5. ὦ TW: ᾧ B e 6. συνδειπνήσῃς BTW: συνδειπνήσεις Laur. XIV 85 e 7-8. τ' ᾖ TW: τε B

www.scribd.com/Baruch_2013

bio modificandolo in questo modo: "anche al banchetto dei buo- <
ni i buoni vanno di proprio impulso". Omero rischia non solo di
aver alterato questo proverbio, ma anche di averlo trattato con in- <
solenza; dopo aver presentato Agamennone come uomo di gran-
de valore nelle cose di guerra e Menelao come "fiacco guerriero", c
quando Agamennone sta facendo un sacrificio e offre un banchet-
to, rappresenta Menelao che va a pranzo senza essere invitato: lui,
che era inferiore, va dall'altro, che era superiore.»

Al sentire queste parole di Socrate, Aristodemo raccontava che rispose così: «Forse correrò il rischio anch'io, non come dici tu, Socrate, ma secondo quello che dice Omero, di andare, uomo di poco conto, al convito di un uomo sapiente senza essere stato invitato. Poiché mi conduci tu, vedi che cosa potrai dire a giustificazione, perché io non ammetterò di essere venuto senza invito; ma dirò di essere stato invitato da te». d

«Camminando in due, si va più lontano nella strada» disse Socrate; «decideremo quello che dovremo dire. Andiamo!»

Dopo aver detto queste cose – proseguì Aristodemo – si incamminarono. Ma Socrate, tutto assorto fra sé e sé, procedeva lungo la strada restando indietro. E poiché si fermava anche lui, Socrate gli ordinò di andare avanti. Giunto alla casa di Agatone, trovò la porta aperta; e lì – disse – gli accadde un fatto ridicolo: gli e
venne subito incontro uno schiavo e lo condusse dove gli altri erano sdraiati ed erano sul punto di mettersi a cenare. Appena Agatone lo vide, gli disse: «Aristodemo, arrivi proprio al momento giusto, per cenare con noi. Se sei venuto per un altro motivo, rimanda a dopo; perché anche ieri ti ho cercato per invitarti, ma non mi è stato possibile trovarti. Ma Socrate, come mai non lo conduci?».

b 5. Omero, *Il.* II 408 c 1. Omero, *Il.* XVII 587 sg. d 2. Omero, *Il.* X 224

www.scribd.com/Baruch_2013

Καὶ ἐγώ, ἔφη, μεταστρεφόμενος οὐδαμοῦ ὁρῶ Σωκράτη
10 ἐπόμενον· εἶπον οὖν ὅτι καὶ αὐτὸς μετὰ Σωκράτους ἥκοιμι, κληθεὶς ὑπ' ἐκείνου δεῦρ' ἐπὶ δεῖπνον.

Καλῶς γ', ἔφη, ποιῶν σύ· ἀλλὰ ποῦ ἔστιν οὗτος;

175 a Ὄπισθεν ἐμοῦ ἄρτι εἰσῆει· ἀλλὰ θαυμάζω καὶ αὐτὸς ποῦ ἂν εἴη.

Οὐ σκέψῃ, ἔφη, παῖ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, καὶ εἰσάξεις Σωκράτη; σὺ δ', ἢ δ' ὅς, Ἀριστόδημε, παρ' Ἐρυξίμαχον
5 κατακλίνου.

Καὶ ἦ μὲν ἔφη ἀπονίζειν τὸν παῖδα ἵνα κατακέοιτο· ἄλλον δέ τινα τῶν παίδων ἥκειν ἀγγέλλοντα ὅτι «Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἕστηκεν, κἀμοῦ καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι.»

10 Ἄτοπόν γ', ἔφη, λέγεις· οὔκουν καλεῖς αὐτὸν καὶ μὴ ἀφήσεις;

b Καὶ ὃς ἔφη εἰπεῖν Μηδαμῶς, ἀλλ' ἐᾶτε αὐτόν. ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν. ἥξει δ' αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι. μὴ οὖν κινεῖτε, ἀλλ' ἐᾶτε.

Ἀλλ' οὕτω χρὴ ποιεῖν, εἰ σοὶ δοκεῖ, ἔφη φάναι τὸν
5 Ἀγάθωνα. ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ παῖδες, τοὺς ἄλλους ἑστιᾶτε. πάντως παρατίθετε ὅτι ἂν βούλησθε, ἐπειδάν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκῃ – ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα – νῦν οὖν, νομίζοντες καὶ ἐμὲ ὑφ' ὑμῶν κεκλῆσθαι ἐπὶ δεῖπνον καὶ τούσδε τοὺς
c ἄλλους, θεραπεύετε, ἵν' ὑμᾶς ἐπαινῶμεν.

Μετὰ ταῦτα ἔφη σφᾶς μὲν δειπνεῖν, τὸν δὲ Σωκράτη οὐκ εἰσιέναι. τὸν οὖν Ἀγάθωνα πολλάκις κελεύειν μετα-

e 9. ἔφη B: ἔφην TW | οὐδαμοῦ B: οὐδαμῇ TW e 10. ἥκοιμι B^2TW: ἥκοι μη B e 12. γ' TW: om. B
175 a 6. ἦ μὲν Bast (ἦ Stephanus): ἐμὲ BTW | ἔφη B: ἔφην TW a 8. κἀμοῦ W: καὶ οὗ BT a 10. καλεῖς BT: καλοῖς W in marg. T κάλει rec. b | αὐτὸν] αὖθις Herwerden a 11. ἀφήσεις BW: ἀφήσῃς T b 2. τοῦτ' B: τοῦτο T τοιοῦτον W b 4. ἔφη TW: om. B b 6. πάντες W (sed ω s.u.) | ἐπειδάν τις... μὴ BT: ἐπεί τις... οὐ μὴ L. Schmidt ἐπεὶ οὐ δή τις... μὴ Hug ἐπεὶ δή τις... οὐ μὴ Schanz fort. ἐπειδὰν αὐτὸς... μὴ b 7. ἐφεστήκῃ T: ἀφεστήκῃ W ἐφεστήκει B

www.scribd.com/Baruch_2013

Io allora – raccontava Aristodemo – mi voltai e vidi che Socrate non mi seguiva da nessuna parte. Spiegai allora che ero venuto proprio insieme a Socrate e che ero stato invitato a cena da lui.

«Hai fatto bene» rispose Agatone; «ma Socrate dov'è?»

«Poco fa veniva dietro di me, e anch'io mi chiedo meravigliato 175 a
dove possa essere.»

«Ragazzo» disse allora Agatone, «perché non vai a vedere dov'è Socrate e non ce lo conduci qui? E tu, Aristodemo» soggiunse, «sdraiati presso Erissimaco.»

Mentre un servo – disse – lo lavava perché si sdraiasse, un altro servo entrò annunciando: «Il vostro Socrate si è appartato, ed è fermo nel vestibolo della casa dei vicini; malgrado lo chiami, non vuole entrare».

«Dici una cosa proprio strana» rispose Agatone; «chiamalo di nuovo, e non lasciarlo!»

E Aristodemo raccontava di aver detto: «Non fate niente, ma b
lasciatelo stare. Questa è una sua abitudine: talvolta si tira da parte, dove capita, e sta fermo lì. Ma verrà presto, io penso. Perciò non disturbatelo e lasciatelo stare».

E Agatone rispose: «Se così ti sembra opportuno, così si faccia. Ma voi, ragazzi, serviteci da mangiare! Voi servite sempre quello che volete, quando nessuno vi sta sorvegliando; cosa che io non ho mai fatto. Dunque, ora fate conto che io sia stato invitato da voi al pranzo e così questi altri, e serviteci in modo da meritare c
i nostri elogi».

Dopo di ciò Aristodemo raccontava che incominciarono a cenare, ma Socrate non giungeva. E Agatone più volte insisteva che

175 a 10. cfr. Platone, *Phdr.* 229 c 6 sg. b 1-3. cfr. *infra*, 220 c 3 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

πέμψασθαι τὸν Σωκράτη, ἢ δὲ οὐκ ἐᾶν. ἥκειν οὖν αὐτὸν οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα, ἀλλὰ μάλιστα σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας. τὸν οὖν Ἀγάθωνα – τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον – Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἁπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὅ σοι προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ηὗρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προαπέστης.

Καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἁπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι. ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὖσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρά τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα, ἥ γε παρὰ σοῦ νέου ὄντος οὕτω σφόδρα ἐξέλαμψεν καὶ ἐκφανὴς ἐγένετο πρῴην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις.

Ὑβριστὴς εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων. καὶ ταῦτα μὲν καὶ ὀλίγον ὕστερον διαδικασόμεθα ἐγώ τε καὶ σὺ περὶ τῆς σοφίας, δικαστῇ χρώμενοι τῷ Διονύσῳ· νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον πρῶτα τρέπου.

Μετὰ ταῦτα, ἔφη, κατακλινέντος τοῦ Σωκράτους καὶ δειπνήσαντος καὶ τῶν ἄλλων, σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι, καὶ ᾄσαντας τὸν θεὸν καὶ τἆλλα τὰ νομιζόμενα, τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον· τὸν οὖν Παυσανίαν ἔφη λόγου τοιούτου τινὸς κατάρχειν. Εἶεν, ἄνδρες, φάναι, τίνα τρόπον ῥᾷστα

c 4. ἓ δὲ B: ἑ δε W *** δὲ T (τὸν δὲ fuisse uidetur) αὐτὸν δὲ uulg. ἶ δὲ ci. Bekker | οὐκ ἐᾶν BW: οὐκαν T οὖν om. W c 6. τυγχάνειν BT: τυχεῖν W c 8. ἁπτόμενός σου TW: om. B d 1. προσέστη TW: πρόσεστιν B d 5. τὸ BTW: τὸν corr. Coisl. κενώτερον re vera BTW e 1. τιμῶμαι TW: τιμῶμεν B e 3. ἢ καὶ TW: καὶ B e 4. ἥ γε TW: εἴ γε B e 8. μὲν καὶ BT: μὲν W 176 a 5. ῥᾷστα BTW: ἥδιστα γρ. t

www.scribd.com/Baruch_2013

si andasse a chiamarlo. Ma lui non lo permise. Infine, Socrate giunse senza tardare molto, come era solito fare, ma quando essi erano già verso la metà della cena. Allora Agatone, che stava sdraiato nell'ultimo posto da solo, disse: «Vieni qua, Socrate! Distenditi vicino a me, in modo che, stando a contatto con te, possa godere anch'io della sapienza che si è presentata a te mentre stavi nel vestibolo. È chiaro, infatti, che tu l'hai trovata e che la possiedi. Altrimenti, prima non ti saresti mosso».

Socrate si sedette e rispose: «Sarebbe davvero bello, Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, solo che ci mettessimo in contatto l'uno con l'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota. E se anche per la sapienza è così, io tengo in gran conto lo stare sdraiato accanto a te, perché sono convinto che sarò riempito da te di copiosa e bella sapienza. La mia, infatti, è povera cosa, o anche discutibile, come un sogno; la tua sapienza invece è splendente e in grande crescita: quella sapienza che ieri l'altro risplendeva in te, che sei così giovane, e che si è resa manifesta di fronte a più di trentamila Elleni come testimoni».

E Agatone disse: «Sei insolente, Socrate. Ma questa questione della sapienza la discuteremo io e te un po' più avanti, prendendo Dioniso come giudice. Ma, ora, pensa prima di tutto alla cena».

E poi – disse – dopo che Socrate si fu sdraiato, e lui e gli altri ebbero cenato, fecero le libagioni e, dopo aver cantato gli inni in onore del dio e dopo aver compiuto gli altri riti consueti, passarono a bere. Allora, Pausania – proseguiva Aristodemo – cominciò a parlare press'a poco così: «Suvvia, amici, come possiamo bere nel

176 a 1-4. Senofane, 21 B 1 Diels-Kranz; Aristofane, *Equ.* 85; *Vesp.* 525; Alcmane, fr. 129, p. 135 Calame = 98, vol. II, p. 462 Campbell; Senofonte, *Symp.* 2, 1

www.scribd.com/Baruch_2013

πιόμεθα; ἐγὼ μὲν οὖν λέγω ὑμῖν ὅτι τῷ ὄντι πάνυ χαλεπῶς ἔχω ὑπὸ τοῦ χθὲς πότου καὶ δέομαι ἀναψυχῆς τινος – οἶμαι δὲ καὶ ὑμῶν τοὺς πολλούς· παρῆστε γὰρ χθές – σκοπεῖσθε
b οὖν τίνι τρόπῳ ἂν ὡς ῥᾷστα πίνοιμεν.

Τὸν οὖν Ἀριστοφάνη εἰπεῖν, Τοῦτο μέντοι εὖ λέγεις, ὦ Παυσανία, τὸ παντὶ τρόπῳ παρασκευάσασθαι ῥᾳστώνην τινὰ τῆς πόσεως· καὶ γὰρ αὐτός εἰμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων.

5 Ἀκούσαντα οὖν αὐτῶν ἔφη Ἐρυξίμαχον τὸν Ἀκουμενοῦ Ἡ καλῶς, φάναι, λέγετε. καὶ ἔτι ἑνὸς δέομαι ὑμῶν ἀκοῦσαι πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν, Ἀγάθων(ος).

Οὐδαμῶς, φάναι, οὐδ' αὐτὸς ἔρρωμαι.

c Ἔρμαιον ἂν εἴη ἡμῖν, ἦ δ' ὅς, ὡς ἔοικεν, ἐμοί τε καὶ Ἀριστοδήμῳ καὶ Φαίδρῳ καὶ τοῖσδε, εἰ ὑμεῖς οἱ δυνατώτατοι πίνειν νῦν ἀπειρήκατε· ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀεὶ ἀδύνατοι. Σωκράτη δ' ἐξαιρῶ λόγου· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφότερα, ὥστ'
5 ἐξαρκέσει αὐτῷ ὁπότερ' ἂν ποιῶμεν. ἐπειδὴ οὖν μοι δοκεῖ οὐδεὶς τῶν παρόντων προθύμως ἔχειν πρὸς τὸ πολὺν πίνειν οἶνον, ἴσως ἂν ἐγὼ περὶ τοῦ μεθύσκεσθαι οἷόν ἐστι τἀληθῆ λέγων ἧττον ἂν εἶην ἀηδής. ἐμοὶ γὰρ δὴ τοῦτό γε οἶμαι
d κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἰατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστίν· καὶ οὔτε αὐτὸς ἑκὼν εἶναι πόρρω ἐθελήσαιμι ἂν πιεῖν οὔτε ἄλλῳ συμβουλεύσαιμι, ἄλλως τε καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας.

5 Ἀλλὰ μήν, ἔφη φάναι ὑπολαβόντα Φαῖδρον τὸν Μυρρινούσιον, ἔγωγέ σοι εἰωθα πείθεσθαι ἄλλως τε καὶ ἅττ' ἂν περὶ ἰατρικῆς λέγῃς· νῦν δ', ἂν εὖ βουλεύωνται, καὶ οἱ λοιποί.

a 8. παρῆστε BTW: παρῆτε in marg. rec. b b 3. παρασκευάσασθαι TW: παρασκευάζεσθαι B b 5. αὐτῶν TW: αὐτὸν B | Ἐρυξίμαχον T: Εὐρυξίμαχον W τὸν Ἐρυξιμαχον B | ἀκουμένου BTW b 7. Ἀγάθωνος Vahlen: ἀγάθων BTW c 4. ἐξαιρῶ Heindorf: ἐξαίρω BTW c 8. ἀηδής TW: ἀηλης B d 4. κραιπαλῶντα TW: κραιπαλοῦντα B d 5. φαῖδρον TW: φαιδρων B d 5-6. μυρρινούσιον B: μυρινούσιον TW d 7. λέγῃς BW: λέγεις T | δ' ἂν εὖ TW: δ' αὖ εὖ B | βουλεύωνται corr. Coisl.: βούλωνται BTW

www.scribd.com/Baruch_2013

modo più agevole? Per la verità, vi confesso che non mi sento per niente bene per la bevuta di ieri, e ho bisogno di riprendere fiato: e credo sia così anche per la maggior parte di voi, dato che ieri anche voi eravate presenti. Vedete, dunque, come possiamo bere nella maniera più agevole». b

Rispose Aristofane: «Dici bene, Pausania. Dovremmo proprio cercare un po' di respiro nel bere, perché sono anch'io uno di quelli che ieri hanno bevuto con abbondanza».

Udite queste parole – continuava Aristodemo – intervenne Erissimaco, figlio di Acumeno: «Dite bene! Ma di uno ancora vorrei sapere da voi. Come sta quanto alla resistenza al bere Agatone?».

«Non ne ho affatto» rispose Agatone; «neanch'io sono in forze.»

«Può essere una fortuna per noi» rispose Erissimaco, «come sem- c
bra, per me, per Aristodemo, per Fedro e per questi altri, se vi tirate indietro voi che siete i più forti nel bere: noi siamo sempre fiacchi. Faccio eccezione per Socrate: è bravo in tutt'e due le cose, e perciò per lui andrà bene, sia che facciamo una cosa, sia che ne facciamo un'altra. Allora, dal momento che nessuno dei presenti ha una gran voglia di bere molto vino, forse riuscirò meno spiacevole se dico la verità sull'ubriachezza. Dalla medicina è risultato chiaro questo per d <
me, e cioè che l'ubriachezza è pericolosa per gli uomini. E, per quanto mi riguarda, io non vorrei bere troppo, né lo consiglierei a un altro, specialmente se ha ancora la testa pesante dal giorno prima.»

Intervenne – disse – Fedro di Mirrinunte e rispose: «Da parte mia, sono solito darti retta, specie quando parli di medicina. Ma ora, se sono ragionevoli, ti daranno retta anche gli altri». Udite

c 2. Platone, *Phdr.*, *passim* c 3-5. cfr. *infra*, 220 a 1-5; Senofonte, *Symp.* 2, 24 c 8-d 2. cfr. Teognide, 473-510, vol. I, p. 197 sg. West; Platone, *Leg.* I 637 d 3 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

e ταῦτα δὴ ἀκούσαντας συγχωρεῖν πάντας μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν.

Ἐπειδὴ τοίνυν, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, τοῦτο μὲν δέ-
5 δοκται, πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι, τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἐᾶν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ ἂν βούληται ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον· καὶ δι' οἵων λόγων, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω ὑμῖν
10 εἰσηγήσασθαι.

177 a Φάναι δὴ πάντας καὶ βούλεσθαι καὶ κελεύειν αὐτὸν εἰσηγεῖσθαι. εἰπεῖν οὖν τὸν Ἐρυξίμαχον ὅτι Ἡ μέν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἐστὶ κατὰ τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην· οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν.
5 Φαῖδρος γὰρ ἑκάστοτε πρός με ἀγανακτῶν λέγει Οὐ δεινόν, φησίν, ὦ Ἐρυξίμαχε, ἄλλοις μέν τισι θεῶν ὕμνους καὶ παίωνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δὲ Ἔρωτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσούτῳ θεῷ, μηδὲ ἕνα πώποτε τοσούτων
b γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον; εἰ δὲ βούλει αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος – καὶ τοῦτο μὲν ἧττον καὶ θαυμαστόν, ἀλλ' ἔγωγε
5 ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνῆσαν ἄλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα
c συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκωμιασμένα – τὸ οὖν τοιούτων μὲν πέρι πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, Ἔρωτα δὲ μηδένα πω ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὶ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμνῆσαι· ἀλλ' οὕτως ἠμέληται τοσοῦτος θεός. ταῦτα δή μοι δοκεῖ εὖ

e 7. αὐλητρίδα T: αὐλιτρίδα BW | ηἀν B ἢ ἐὰν W ἐὰν T
177 a 1. καὶ prius. secl. Hermann a 7. παίᾱνας W: παίονας BT παιᾶνας bt b 1. μηδὲν] μηδὲ Valckenaer b 5. ἀνδρὸς σοφοῦ TW: om. B b 6. ὠφελίαν T: ὠφέλειαν BW c 3. ἀξίως TW: ἀξιῶ B

www.scribd.com/Baruch_2013

queste cose, tutti furono d'accordo di stare insieme senza ubria- e
carsi, bevendo ciascuno a proprio piacimento.

«Poiché, dunque» proseguì Erissimaco «siamo tutti d'accordo in questo, che ciascuno beva quanto vuole, senza nessuna costrizione, propongo allora di mandare via la suonatrice di flauto che <
è entrata or ora – che vada a suonare il flauto per sé, o per le donne di casa, se vuole –, e noi oggi passiamo assieme il nostro tempo fra i discorsi. E su quali discorsi, se volete, posso farvi una proposta.»

Tutti risposero che lo desideravano e lo incitavano a fare la 177 a
proposta. Allora Erissimaco disse: «Il mio discorso comincia come la *Melanippe* di Euripide: "non sono mie le parole" che sto per dire, ma sono di Fedro qui presente. Ogni volta Fedro mi dice sdegnato: "non è strano, Erissimaco, che per gli altri dèi ci siano inni e peani composti dai poeti, e che invece per Eros, che è un <
dio così grande e così potente, nemmeno uno fra tanti poeti che ci sono stati abbia composto un encomio? E se, inoltre, vuoi pren- b
dere in considerazione i sofisti più abili, scrivono in prosa encomi di Eracle e di altri eroi, come il bravissimo Prodico. E questo non <
è molto stupefacente; ma io mi sono imbattuto in un libro di un sapiente in cui il sale era oggetto di un mirabile elogio per la sua <
utilità. E altre cose simili puoi vedere fatte oggetto di encomio. c
Dunque, si è messo tanto ingegno nell'elogiare cose come queste, e nessuno ha avuto coraggio fino a oggi di cantare degnamente Eros. Così trascurato è un dio così grande!". In questo mi sembra

e 6-7. Senofonte, *Symp.* 2, 1-2; *Prot.* 347 c 3-e 1
177 a 2-4. Euripide, fr. 484, p. 511 sg. Nauck²; cfr. anche *Hel.* 513 a 6-b 1. *sed contra*: Euripide, *Hipp.* 534 sgg. b 2-4. Senofonte, *Mem.* II 1, 21-34 = 84 B 2 Diels-Kranz b 4-c 1. Isocrate, 10, 8-12

www.scribd.com/Baruch_2013

λέγειν Φαῖδρος. ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ ἅμα μὲν τούτῳ ἔρανον εἰσενεγκεῖν καὶ χαρίσασθαι, ἅμα δ' ἐν τῷ παρόντι πρέπον μοι δοκεῖ εἶναι ἡμῖν τοῖς παροῦσι κοσμῆσαι τὸν θεόν. εἰ οὖν συνδοκεῖ καὶ ὑμῖν, γένοιτ' ἂν ἡμῖν ἐν λόγοις ἱκανὴ διατριβή· δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος ἐπὶ δεξιὰ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον, ἄρχειν δὲ Φαῖδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατάκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατὴρ τοῦ λόγου.

Οὐδείς σοι, ὦ Ἐρυξίμαχε, φάναι τὸν Σωκράτη, ἐναντία ψηφιεῖται. οὔτε γὰρ ἄν που ἐγὼ ἀποφήσαιμι, ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά, οὔτε που Ἀγάθων καὶ Παυσανίας, οὐδὲ μὴν Ἀριστοφάνης, ᾧ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς τουτωνὶ ὧν ἐγὼ ὁρῶ. καίτοι οὐκ ἐξ ἴσου γίγνεται ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις· ἀλλ' ἐὰν οἱ πρόσθεν ἱκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν, ἐξαρκέσει ἡμῖν. ἀλλὰ τύχῃ ἀγαθῇ καταρχέτω Φαῖδρος καὶ ἐγκωμιαζέτω τὸν Ἔρωτα.

Ταῦτα δὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄρα συνέφασάν τε καὶ ἐκέλευον ἅπερ ὁ Σωκράτης. πάντων μὲν οὖν ἃ ἕκαστος εἶπεν, οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμέμνητο οὔτ' αὖ ἐγὼ ἃ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα· ἃ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξέ μοι ἀξιομνημόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἑκάστου τὸν λόγον.

Πρῶτον μὲν γάρ, ὥσπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν, ὅτι μέγας θεὸς εἴη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστὸς ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῇ μὲν καὶ ἄλλῃ, οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν. τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύ-

d 3. κάλλιστον BT: κάλλιστα W e 2. ἡ B Aristaenetus: om. TW e 7. ἄρα] ἅμα Wyttenbach

178 a 1. ἃ BTW: ὅσα in marg. t a 4. ἀξιομνημόνευτον B: ἀξιομνημόνευτον εἶναι TW ἀξιομνημονεύτων b a 9-b 1. πρεσβύτατον... τὸν θεὸν W: πρεσβύτατον... τῶν θεῶν B πρεσβυτάτοις... τῶν θεῶν T

www.scribd.com/Baruch_2013

che Fedro abbia ragione. Io desidero, quindi, non solo offrire il mio contributo e accontentare Fedro, ma mi sembra anche conveniente che da noi qui presenti si renda onore a questo dio. Se anche voi siete del mio parere, allora avremo materia sufficiente per passare il tempo nei discorsi. Ciascuno di noi – io credo –, procedendo a turno verso destra, deve pronunciare un discorso in lode di Eros, il più bello possibile, e deve incominciare Fedro, dal momento che è disteso al primo posto ed è, a un tempo, padre di questo discorso». d <

Socrate allora disse: «Nessuno, Erissimaco, voterà contro la tua proposta. Non certo io che dico di conoscere soltanto le cose d'amore; non Agatone e Pausania; non Aristofane che trascorre tutto il suo tempo fra Dioniso e Afrodite, e nessun altro di quelli che vedo qui. Certo, noi che siamo distesi agli ultimi posti non ci troviamo alla pari dei primi; tuttavia, se i primi diranno bene tutto ciò che si deve dire, saremo soddisfatti. Dunque, incominci Fedro con buona fortuna, e faccia il suo elogio di Eros». e < <

Tutti approvarono e si unirono all'invito di Socrate. 178 a

Ora, di tutto quello che disse ciascuno dei presenti, né Aristodemo si ricordava, né io, a mia volta, mi ricordo di ogni cosa che mi raccontò. Perciò quelle cose che mi parvero più importanti e più meritevoli di essere ricordate io ve le riferirò, riportando il discorso di ciascuno.

Aristodemo mi narrava, come dicevo, che per primo incominciò a parlare Fedro, all'incirca nel modo che segue.

«Eros è un dio grande e meraviglioso fra gli uomini e fra gli dèi, per molte e differenti ragioni, e non meno per la sua nascita.

d 5. Platone, *Phdr.* 242 a 7 sgg. d 6-8. cfr. *infra* 198 d 1-2 e Platone, *Phdr.* 249 a 2; 256 a 7 sg.; 257 b 3-6; *Ly.* 204 b 7-c 2 d 8-e 1. Platone, *Prot.* 315 d 6-e 1 178 a 1-5. cfr. *infra* 180 c 1-3 a 9-11. Aristofane, *Au.* 700

www.scribd.com/Baruch_2013

b τατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον, ἦ δ' ὅς, τεκμήριον δὲ τούτου· γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι –

αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
ἠδ' Ἔρος

Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως σύμφησιν μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει –

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

c οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν. οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μεῖζόν ἐστιν ἀγαθὸν εὐθὺς νέῳ ὄντι ἢ ἐραστὴς χρηστὸς καὶ ἐραστῇ παιδικά. ὃ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἷα τε ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦτος οὔτ' ἄλλο d οὐδὲν ὡς ἔρως. λέγω δὲ δὴ τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν· οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι. φημὶ τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχρὸν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ πάσχων ὑπό του δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς

b 2. γονῆς BTW: γοναὶ Stobaeus b 8. Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ add. BTW post b 11 πάντων: huc transposuit Schanz auctore F.A. Wolf | σύμφησιν] ξύμφησιν Stobaeus: ὁμολογεῖ BTW | ante μετὰ add. φησὶ BTW: ⟨ὅς⟩ φησι Schanz post σύμφησιν omisi c 1-2. πρεσβύτατος BTW: πρεσβυτάτοις Stobaeus c 6. συγγένεια BTW: εὐγένεια Wyttenbach

www.scribd.com/Baruch_2013

«Che sia il più antico tra gli dèi» disse «è un onore. Ed eccone b
la prova: genitori di Eros non ci sono e non vengono ricordati da <
nessuno, né scrittore in prosa né poeta. Anzi, Esiodo dice che per
primo ci fu Caos

e poi

Gaia dall'ampio seno, sede sicura sempre di tutte le cose
ed Eros.

E che, dopo Caos, si generano questi due: Gaia ed Eros; è d'accordo con Esiodo anche Acusilao. Parmenide, poi, ne indica la <
generazione così:

primo degli dèi tutti ⟨la dea⟩ concepì con la mente Eros. <

Così, da molte parti viene concordemente ammesso che Eros è tra c
le divinità più antiche.

«E in quanto è antichissimo, è per noi causa di grandissimi beni. Io non so dire, infatti, se ci sia un bene più grande, per uno che è giovane, di un amante meritevole, e, per un amante, del suo ragazzo amato. Poiché ciò che deve guidare per tutta la vita gli uomini che vogliono vivere in modo nobile, né parentela, né onori, <
né ricchezze, né alcun'altra cosa sono in grado di infonderlo in
modo così bello come Eros. Ma che cosa intendo con questo? In- d
tendo la vergogna per le cose brutte e il desiderio per le cose belle: senza queste né una città, né un privato cittadino possono compiere cose grandi e belle. Dico, dunque, che un uomo che ama, se è sorpreso a compiere qualcosa di brutto o a subirlo da qualcuno senza difendersi per viltà, non prova tanto dolore se è

b 2-3. *sed contra* Alceo, fr. 8 Diehl = Z 3, p. 265 Lobel-Page = 327, vol. I, p. 368 Campbell; Simonide, fr. 24 Diehl = 70, p. 296 Page = 575, vol. III, p. 458 Campbell; Euripide, *Hipp.* 533; cfr. anche Saffo, fr. 198 (81), p. 105 Lobel-Page = 198, vol. I, p. 184 Campbell b 3. Platone, *Phdr.* 258 d 10 sg.; *Leg.* X 890 a 3 sg. b 3-7. Esiodo, *Theog.* 116 sgg. b 3-c 2 = 9 B 2 Diels-Kranz; cfr. anche 9 A 1-4 Diels-Kranz b 11. cfr. 28 B 13 Diels-Kranz d 4-179 a 8. cfr. Senofonte, *Symp.* 8, 32-4

www.scribd.com/Baruch_2013

ὀφθέντα οὕτως ἀλγῆσαι οὔτε ὑπὸ ἑταίρων οὔτε ὑπ' ἄλλου
e οὐδενὸς ὡς ὑπὸ παιδικῶν. ταὐτὸν δὲ τοῦτο καὶ τὸν ἐρώ-
μενον ὁρῶμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται,
ὅταν ὀφθῇ ἐν αἰσχρῷ τινι ὤν. εἰ οὖν μηχανή τις γένοιτο
ὥστε πόλιν γενέσθαι ἢ στρατόπεδον ἐραστῶν τε καὶ παι-
5 δικῶν, οὐκ ἔστιν ὅπως ἂν ἄμεινον οἰκήσειαν τὴν ἑαυτῶν ἢ
ἀπεχόμενοι πάντων τῶν αἰσχρῶν καὶ φιλοτιμούμενοι πρὸς
179 a ἀλλήλους, καὶ μαχόμενοί γ' ἂν μετ' ἀλλήλων οἱ τοιοῦτοι
νικῷεν ἂν ὀλίγοι ὄντες ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας ἀνθρώπους.
ἐρῶν γὰρ ἀνὴρ ὑπὸ παιδικῶν ὀφθῆναι ἢ λιπὼν τάξιν ἢ
ὅπλα ἀποβαλὼν ἧττον ἂν δήπου δέξαιτο ἢ ὑπὸ πάντων τῶν
5 ἄλλων, καὶ πρὸ τούτου τεθνάναι ἂν πολλάκις ἕλοιτο. καὶ
μὴν ἐγκαταλιπεῖν γε τὰ παιδικὰ ἢ μὴ βοηθῆσαι κινδυνεύοντι –
οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον
ποιήσειε πρὸς ἀρετήν, ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει·
b καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὅμηρος, μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις
τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὁ Ἔρως τοῖς ἐρῶσι παρέχει
γιγνόμενον παρ' αὑτοῦ.

Καὶ μὴν ὑπεραποθνῄσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες,
5 οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες. τούτου δὲ καὶ
ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται
ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἐθελήσασα μόνη
ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων αὐτῷ πατρός τε
c καὶ μητρός, οὓς ἐκείνη τοσοῦτον ὑπερεβάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ
τὸν ἔρωτα, ὥστε ἀποδεῖξαι αὐτοὺς ἀλλοτρίους ὄντας τῷ υἱεῖ
καὶ ὀνόματι μόνον προσήκοντας, καὶ τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ
ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις
5 ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων
εὐαριθμήτοις δή τισιν ἔδοσαν τοῦτο γέρας οἱ θεοί, ἐξ Ἅιδου

e 5. ἢ secl. Rückert
179 a 1. γ' ἂν BT: δ'$^{\gamma'}$ ἂν W γ' αὖ Vermehren a 6. μὴν B: μὴ TW b 5. οὐ μόνον ὅτι] οὐ μόνον οἱ ci. Stephanus: οὐχ ὅτι ci. Fischer | αἱ B: om. TW b 7. ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου del. ci. Stephanus c 6. δὴ post ἔδοσαν iterant TW

www.scribd.com/Baruch_2013

visto dal padre, dagli amici, e da nessun altro, quanto invece ne proverebbe se fosse visto dal suo amato. E allo stesso modo vediamo che anche l'amato si vergogna in modo particolare nei confronti dei suoi amanti, quando essi lo vedano commettere qualcosa di brutto. Perciò se si trovasse il modo di costituire una città o un esercito di amanti e di amati, non sarebbe possibile che costoro governassero meglio la loro città, che tenendosi lontano da tutte le cose brutte e gareggiando fra loro in ambizione. E, messi a combattere gli uni accanto agli altri, costoro, pur essendo in pochi, vincerebbero tutti gli uomini, si può dire! Un uomo che ama, infatti, tollererebbe di essere visto abbandonare le schiere o gettare le armi da tutti gli altri meno che dal suo amato, e a questo preferirebbe molte volte la morte. Quanto poi all'abbandonare l'amato e a non aiutarlo quando è in pericolo, non c'è nessuno che sia così vile, che Eros stesso non lo renda divinamente ispirato al valore, al punto da farlo diventare simile a chi per natura è valoroso in sommo grado. E veramente quello che Omero dice, ossia che il dio "inspira l'ardimento" in alcuni degli eroi, negli amanti lo fa Eros, come cosa che nasce da lui stesso.

«Ancora: solo gli amanti accettano di morire per gli altri; non solo gli uomini, ma anche le donne. E di questa mia affermazione offre agli Elleni una bella testimonianza la figlia di Pelia, Alcesti, che volle, lei sola, morire per il suo sposo, che pure aveva padre e madre. Ed ella, in virtù di Eros, tanto li superò nell'affetto, da farli risultare estranei al loro figlio, e parenti solo di nome. E questo gesto da lei compiuto parve così bello non solo agli uomini, ma anche agli dèi, al punto che questi, pur avendo concesso solo a pochissimi uomini fra tanti che compirono molte e belle azioni

179 a 3-4. cfr. Platone, *Resp.* V 468 a 1-b 5; Aristofane, *Nub.* 353 sgg.; *Au.* 289 sg.: *Pax* 1295 sgg. 179 b 1-2. cfr. Omero, *Il.* X 482; XV 262 b 6 sgg. cfr. Apollodoro, I 9, 15 (105 sg.) c 6. cfr. Simonide, fr. 542 (37), v. 14, p. 282 Page = 542, vol. III, p. 434 Campbell; Platone, *Phdr.* 259 b 1-2

www.scribd.com/Baruch_2013

ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν ἀγα-
d σθέντες τῷ ἔργῳ· οὕτω καὶ θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδήν
τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμῶσιν. Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου
ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς
ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδό-
5 κει, ἅτε ὢν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος
ἀποθνήσκειν ὥσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν
εἰσιέναι εἰς Ἅιδου. τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέ-
θεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν
e γενέσθαι, οὐχ ὥσπερ Ἀχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος ὑὸν ἐτίμη-
σαν καὶ εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν, ὅτι πεπυσμένος
παρὰ τῆς μητρὸς ὡς ἀποθανοῖτο ἀποκτείνας Ἕκτορα, μὴ
ποιήσας δὲ τοῦτο οἴκαδε ἐλθὼν γηραιὸς τελευτήσοι,
5 ἐτόλμησεν ἑλέσθαι βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ καὶ
180 a τιμωρήσας οὐ μόνον ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν
τετελευτηκότι· ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφε-
ρόντως αὐτὸν ἐτίμησαν, ὅτι τὸν ἐραστὴν οὕτω περὶ πολλοῦ
ἐποιεῖτο. Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πα-
5 τρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ'
ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἁπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα
νεώτερος πολύ, ὥς φησιν Ὅμηρος. ἀλλὰ γὰρ τῷ ὄντι
μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσιν τὴν περὶ
b τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μέντοι θαυμάζουσιν καὶ ἄγανται καὶ
εὖ ποιοῦσιν ὅταν ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ, ἢ ὅταν
ὁ ἐραστὴς τὰ παιδικά. θειότερον γὰρ ἐραστὴς παιδικῶν·
ἔνθεος γάρ ἐστι. διὰ ταῦτα καὶ τὸν Ἀχιλλέα τῆς Ἀλκήσ-
5 τιδος μᾶλλον ἐτίμησαν, εἰς μακάρων νήσους ἀποπέμψαντες.

c 7. ἀνεῖναι] ἀνιέναι Hommel | ἀλλὰ τὴν ἐκείνης] ἀλλ' αὐτὴν ἐκείνην Earle
d 1. τῷ ἔργῳ secl. Baiter d 3. φάσμα B: φάντασμα TW d 6. διαμηχανᾶσθαι BT: διαμηχανήσασθαι W d 6-7. ζῶν εἰσιέναι B: ζῆν ἰέναι T ζῶν ἰέναι W e 3. ἀποθάνοιτο (sic) TW: ἀποθάνοι B e 4. ποιήσας δὲ τοῦτο TW: ἀποκτείνας δὲ τοῦτον B | οἴκαδ' TW οἴκαδε δ' B e 5. βοηθήσας BT: βοηθῆσαι W
180 a 5-6. ἀλλ' ἅμα scripsi: ἀλλὰ ἄρα TW ἀλλὰ B

www.scribd.com/Baruch_2013

questo dono di lasciar tornare l'anima dall'Ade, tuttavia lasciarono tornare la sua, ammirando ciò che aveva fatto: così anche gli d
dèi onorano l'impegno e la virtù a servizio di Eros. Orfeo invece, figlio di Eagro, gli dèi lo mandarono via dall'Ade senza alcun risultato, ma gli mostrarono un fantasma della donna per cui era venuto, senza restituirla di persona, perché sembrò loro un debole, da suonatore di cetra quale era, e che non avesse il coraggio come Alcesti di morire per Eros, e capace invece di ingegnarsi di penetrare vivo nell'Ade. Per questo motivo gli diedero un castigo e lo fecero morire per mano di donne. E non lo trattarono certo co- e
me Achille figlio di Teti, che onorarono e mandarono alle Isole <
dei Beati. Achille infatti, pur avendo saputo dalla madre che, se avesse ucciso Ettore, sarebbe morto, mentre, se non lo avesse fatto, sarebbe tornato a casa e morto vecchio, porgendo soccorso al suo amante Patroclo e vendicandolo ebbe il coraggio di scegliere, non solo di morire per lui, ma di morire dopo di lui già morto. 180 a
Per questo gli dèi, molto ammirati, lo onorarono grandemente, perché egli aveva tenuto in così gran conto il suo amante. Ed Eschilo vaneggia, quando dice che Achille era l'amante di Patroclo, lui che era più bello non solo di Patroclo, ma anche di tutti gli altri eroi, e inoltre era ancora senza barba e molto più giovane, come dice Omero. Vero è che gli dèi onorano, sì, in sommo grado, questa virtù d'amore, ma provano più meraviglia e ammirazione e b
danno ricompense maggiori quando l'amato dimostra affetto per l'amante, che non quando l'amante lo dimostra per il suo amato. L'amante, infatti, è cosa più divina dell'amato, perché è ispirato da un dio. Per questo motivo essi onorarono Achille anche più di Alcesti, mandandolo nelle Isole dei Beati.

d 2-e 1. cfr. Apollodoro I 3, 2 (14 sg.) e 1 sgg. cfr. Omero, *Il.* IX 410-6; XVIII 70-126 e 2 sgg. Pindaro, *Ol.* 2, 78 sgg., p. 10 sg. Bowra; *sed contra* Omero, *Od.* XI 467 sgg.
180 a 4-5. Eschilo, frr. 131 sgg., p. 42 sgg. Nauck² a 5-7. Omero, *Il.* II 673 sg.; XI 786 sg. b 3-4. Platone, *Phdr.* 252 c 3-253 c 6; 255 e 3 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

Οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.

c Φαῖδρον μὲν τοιοῦτόν τινα λόγον ἔφη εἰπεῖν, μετὰ δὲ Φαῖδρον ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πάνυ διεμνημόνευε· οὓς παρεὶς τὸν Παυσανίου λόγον διηγεῖτο. εἰπεῖν δ' αὐτὸν ὅτι Οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλῆσθαι ἡμῖν
5 ὁ λόγος, τὸ ἁπλῶς οὕτως παρηγγέλθαι ἐγκωμιάζειν Ἔρωτα. εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν ὁ Ἔρως, καλῶς ἂν εἶχε, νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν εἷς· μὴ ὄντος δὲ ἑνὸς ὀρθότερόν ἐστι πρότερον προρ-
d ρηθῆναι ὁποῖον δεῖ ἐπαινεῖν. ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον μὲν Ἔρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινεῖν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ. πάντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἔρωτος Ἀφροδίτη. μιᾶς μὲν οὖν
5 οὔσης εἷς ἂν ἦν Ἔρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστόν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τὼ θεά; ἡ μέν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἣν δὴ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης,
e ἣν δὴ Πάνδημον καλοῦμεν. ἀναγκαῖον δὴ καὶ Ἔρωτα τὸν μὲν τῇ ἑτέρᾳ συνεργὸν Πάνδημον ὀρθῶς καλεῖσθαι, τὸν δὲ Οὐράνιον. ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεούς, ἃ δ' οὖν ἑκάτερος εἴληχε πειρατέον εἰπεῖν. πᾶσα γὰρ πρᾶξις ὧδ'
5 ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά.
181 a οἷον ὃ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ᾄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδέν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον

b 6. καὶ πρεσβύτατον B: πρεσβύτατον TW b 6-7. καὶ τιμιώτατον BW: om. T (add. in marg. t) b 7. κυριώτατον B: κυριώτερον TW d 1. ὁποῖον] ὁπότερον Hermann | δεῖ BTW (sed δεῖ ex δὴ T) d 4. οὖν BTW: om. Stobaeus d 5. δὲ δὴ BW: δὲ T Stobaeus d 6. ἔρωτε BTW: ἔρωτας Stobaeus | τὼ θεά BTW: τὰ θεά Stobaeus τὼ θεώ Cobet d 8. διώνης TW: διόνης B e 5. πραττομένη BTW Stobaeus: om. Proclus
181 a 2. αὐτὸ BTW Stobaeus: αὐτὸ καθ' αὑτὸ t | τῇ BTW: om. Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

«Così io dico che Eros tra gli dèi è antichissimo, degno del massimo onore e di grande efficacia perché gli uomini acquistino la virtù e la felicità, sia da vivi che da morti.»

Fedro pronunciò a un dipresso questo discorso – narrava Aristodemo – e, dopo quello di Fedro, ce ne furono alcuni altri che egli non ricordava bene e, lasciandoli da parte, passò a esporre il discorso di Pausania. «Non mi sembra, Fedro» disse Pausania, «che il nostro discorso sia stato impostato bene, con il proporre così semplicemente di elogiare Eros. Se Eros fosse davvero uno solo, allora la proposta andrebbe bene. Ma Eros non è uno; e non essendo uno, è più giusto stabilire prima quale si deve lodare. Tenterò io, allora, di correggere quest'errore, e di stabilire, innanzi tutto, quale sia l'Eros che va elogiato e, poi, di elogiarlo in modo degno del dio. Tutti sappiamo che non c'è Afrodite senza Eros. Se Afrodite fosse una, uno sarebbe anche Eros; ma poiché sono due, di necessità vi sono anche due Eros. E come non sono due le dee? Una è più antica e senza madre, figlia di Urano, che chiamiamo Afrodite Urania; l'altra è più giovane ed è figlia di Zeus e Dione, che chiamiamo Afrodite Pandemia. È necessario dare anche all'Eros che si accompagna a quest'ultima l'appellativo Pandemio, e all'altro, invece, l'appellativo di Uranio. Bisogna certo lodare tutti gli dèi, però bisogna cercare di dire quello che è toccato in sorte a ciascuno di questi due. Ogni azione è così: in quanto azione, in sé e per sé considerata, non è né bella né brutta. Prendiamo, per esempio, quello che noi ora stiamo facendo, bere, cantare, conversare. Nessuna di queste azioni di per sé stessa è bella, ma tale risulta nel suo compiersi, secondo il modo in cui viene compiuta: se l'azione è compiuta in modo bello e retto, è

c 1-3. cfr. *supra*, 178 a 1-5 c 3 sgg. Senofonte, *Symp.* 8, 9-10; Pausania, I 14, 7; 19, 2; 22, 3 d 5-6. cfr. Euripide, frr. 388 e 547, pp. 479 e 534 Nauck²; Platone, *Phdr.* 265 e 1-266 b 1 d 6-8. Esiodo, *Theog.* 176-206 d 8-e 1. cfr. Omero, *Il.* V 370 sg.; Apollodoro, I 3, 1 (13)

www.scribd.com/Baruch_2013

καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν. οὕτω δὴ
5 καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλὸς οὐδὲ ἄξιος
ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν.

Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάν-
b δημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχῃ· καὶ οὗτός ἐστιν
ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν. ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι
πρῶτον μὲν οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὧν καὶ
ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν
5 δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέ-
ποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μή· ὅθεν δὴ συμβαίνει
αὐτοῖς ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν,
ὁμοίως δὲ τοὐναντίον. ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρας
c τε οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἑτέρας, καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει
καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος. ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας πρῶτον μὲν οὐ
μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον – καὶ ἔστιν οὗτος ὁ
τῶν παίδων ἔρως – ἔπειτα πρεσβυτέρας, ὕβρεως ἀμοίρου· ὅθεν
5 δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἔπιπνοι,
τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες.
καί τις ἂν γνοίη καὶ ἐν αὐτῇ τῇ παιδεραστίᾳ τοὺς εἰλικρινῶς
d ὑπὸ τούτου τοῦ ἔρωτος ὡρμημένους· οὐ γὰρ ἐρῶσι παίδων,
ἀλλ' ἐπειδὰν ἤδη ἄρχωνται νοῦν ἴσχειν, τοῦτο δὲ πλησιάζει
τῷ γενειάσκειν. παρεσκευασμένοι γὰρ οἶμαί εἰσιν οἱ ἐν-
τεῦθεν ἀρχόμενοι ἐρᾶν ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι
5 καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπατήσαντες, ἐν
ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον, καταγελάσαντες οἰχήσεσθαι
ἐπ' ἄλλον ἀποτρέχοντες. χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι μὴ ἐρᾶν
e παίδων, ἵνα μὴ εἰς ἄδηλον πολλὴ σπουδὴ ἀνηλίσκετο· τὸ
γὰρ τῶν παίδων τέλος ἄδηλον οἳ τελευτᾷ κακίας καὶ ἀρετῆς

a 5. καλὸς BW: καλῶς T b 8. ἀπὸ secl. Schanz c 3-4. καὶ... ἔρως secl. Schütz d 2. ἀλλ'] ἀλλ' ἢ ci. Stephanus d 6. οἴχεσθαι Herwerden e 2. τέλος secl. Badham

www.scribd.com/Baruch_2013

bella; se, invece, non viene compiuta in modo retto, è brutta. Così anche per l'amore: non ogni Eros è bello né degno di essere elogiato, ma solo quello che ci spinge ad amare in modo bello.

«Dunque, Eros che si accompagna ad Afrodite Pandemia è veramente volgare e agisce come capita. E questo è l'Eros proprio b
degli uomini che valgono poco. Innanzi tutto, costoro amano donne non meno che giovanetti; poi, amano i corpi più che le loro anime; e per giunta, amano le persone che sono il più possibile prive di intelligenza, mirando solamente a fare ciò di cui hanno voglia, e non preoccupandosi affatto se agiscono in modo bello o no. Perciò avviene che essi fanno ciò che loro capita, e fanno allo stesso modo il bene e il male. Il loro amore, infatti, proviene dalla dea che è molto più giovane dell'altra, e che nella sua generazione c
partecipa della natura del maschio e della femmina. L'altro Eros, invece, si accompagna ad Afrodite Urania, la quale, in primo luogo, non partecipa della natura della femmina, ma solo del maschio – e questo è l'amore per i ragazzi –, e poi è più antica, e immune da sfrenatezza. Per questo, chi è ispirato da questo Eros si rivolge al maschio, amando ciò che per natura è più forte e più intelligente. E proprio in questo amore per i ragazzi si possono riconoscere coloro che sono sicuramente mossi da questo Eros. Non d
si innamorano dei ragazzi se non quando costoro incominciano a mostrare intelligenza, e questo si accompagna al momento in cui mettono la barba. E sono convinto che quelli che incominciano ad amare i giovani a questa età sono pronti a passare tutta la vita con l'amato e a viverla insieme con lui, invece di ingannare, cogliendo il giovane quando è ancora privo di senno, e poi, beffandosi di lui, volgergli le spalle, correndo verso l'amore di altri. Ci vorrebbe una legge che vietasse di amare i giovani fanciulli, affinché non si spendesse molto impegno per una cosa incerta. E in- e
certa è la meta cui perverranno i fanciulli nel vizio e nella virtù sia

181 b 5. cfr. Platone, *Phdr.* 234 a 3; 256 c 4 sg.

www.scribd.com/Baruch_2013

ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος. οἱ μὲν οὖν ἀγαθοὶ τὸν νόμον τοῦτον αὐτοὶ αὑτοῖς ἑκόντες τίθενται, χρῆν δὲ καὶ τούτους τοὺς πανδήμους ἐραστὰς προσαναγκάζειν τὸ τοιοῦτον, ὥσπερ καὶ τῶν ἐλευθέρων γυναικῶν προσαναγκάζομεν αὐτοὺς καθ' 182 a ὅσον δυνάμεθα μὴ ἐρᾶν. οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ καὶ τὸ ὄνειδος πεποιηκότες, ὥστε τινὰς τολμᾶν λέγειν ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς· λέγουσι δὲ εἰς τούτους ἀποβλέποντες, ὁρῶντες αὐτῶν τὴν ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν, ἐπεὶ οὐ δήπου κοσμίως γε καὶ νομίμως ὁτιοῦν ⟨πρᾶγμα⟩ πραττόμενον ψόγον ἂν δικαίως φέροι.

Καὶ δὴ καὶ ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσι νοῆσαι ῥᾴδιος, ἁπλῶς γὰρ ὥρισται· ὁ δ' ἐνθάδε b καὶ ἐν Λακεδαίμονι ποικίλος. ἐν Ἤλιδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖς, καὶ οὗ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἁπλῶς νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι οὔτε νέος οὔτε παλαιὸς ὡς αἰσχρόν, ἵνα οἶμαι μὴ πράγματ' ἔχωσιν λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λέγειν· τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ αἰσχρὸν νενόμισται, ὅσοι ὑπὸ βαρβάροις οἰκοῦσιν. τοῖς γὰρ βαρβάροις διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό γε καὶ ἥ γε c φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία· οὐ γὰρ οἶμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρως ἐμποιεῖν. ἔργῳ δὲ τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι· ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἁρμοδίου φιλία βέβαιος γενομένη κατέλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχήν. οὕτως οὖ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη

e 4. χρην B: χρὴ TW
182 a 2. τινὰς BTW: τινὰ uulg. a 5. πρᾶγμα in marg. t: om. BTW b 1. καὶ ἐν Λακεδαίμονι secl. Winckelmann ὁ supra ἐν Λακεδαίμονι add. T b 2. οὗ μὴ TW: οὐ μὴ B b 3. τὸ BTW: del. T c 7. οὗ B^2TW: ου B

www.scribd.com/Baruch_2013

dell'anima che del corpo. I buoni pongono di loro spontanea volontà questa legge a sé medesimi; ma bisognerebbe costringere anche gli amanti volgari a fare questo, così come li costringiamo, per quanto è possibile, a non amare le donne libere. Sono costoro che hanno fatto diventare la cosa oggetto di rimprovero, al punto 182 a che alcuni osano affermare che è turpe concedere i propri favori < agli amanti; e affermano questo, riferendosi appunto a costoro, vedendo la loro inopportunità e ingiustizia, perché nessuna azione, compiuta in modo regolato e secondo la legge, può giustamente meritare biasimo.

«Inoltre, la legge sull'amore che vige nelle altre città è facile da comprendere: è definita, infatti, in modo semplice, mentre quella che c'è qui e a Sparta è molto complessa. Nell'Elide e nella Beo- b < zia, infatti, dove gli uomini non sono abili a parlare, è stabilito come legge semplicemente che concedere i propri favori agli amanti è cosa bella; e nessuno, sia vecchio sia giovane, direbbe che questa è cosa brutta, per non fare fatica – io credo –, cercando di persuadere i giovani con i loro discorsi, dato che non sono capaci di parlare. Nella Ionia, invece, e in altre parti dove si vive sotto la < dominazione dei barbari, è in uso ritenerla una cosa brutta. Dai barbari, a causa dei loro regimi tirannici, l'amore dei giovani è considerato una cosa brutta, così come l'amore della sapienza e l'amore della ginnastica. Non credo che giovi a quelli che coman- c dano che nei sudditi sorgano grandi sentimenti, né forti amicizie e vite in comune, tutte cose che, più di ogni altro, soprattutto Eros produce. Questo lo impararono nei fatti anche i tiranni di qui. < L'amore di Aristogitone e la salda amicizia di Armodio distrussero il loro dominio. Così, dove fu stabilito che è cosa brutta com-

e 5 sgg. cfr. Lisia, 1, 26; 30; 49; 13, 66
182 a 2-3. cfr. Platone, *Resp.* III 403 a 7-c 2; *Phdr.* 250 e 3-251 a 1; *Leg.* I 636 a 6-e 3; VIII 835 d 3-842 a 6 b 1-6. cfr. Strabone, X 483; Platone, *Leg.* VIII 836 a 7 sgg.; Plutarco, *de lib. ed.* 12 a b 6-c 4. cfr. Platone, *Leg.* I 636 b 1-e 3 c 4-7. cfr. Tucidide, VI 53-9; Erodoto, V 55 sg.; VI 123; Eliano, *Var. hist.* XI 8

www.scribd.com/Baruch_2013

d χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, κακίᾳ τῶν θεμένων κεῖται, τῶν μὲν ἀρχόντων πλεονεξίᾳ, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ· οὗ δὲ καλὸν ἁπλῶς ἐνομίσθη, διὰ τὴν τῶν θεμένων τῆς ψυχῆς ἀργίαν. ἐνθάδε δὲ πολὺ τούτων κάλλιον νενομοθέτηται, καὶ ὅπερ εἶπον, οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι. ἐνθυμηθέντι γὰρ ὅτι λέγεται κάλλιον τὸ φανερῶς ἐρᾶν τοῦ λάθρᾳ, καὶ μάλιστα τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων, κἂν αἰσχίους ἄλλων ὦσι, καὶ ὅτι αὖ ἡ παρακέλευσις τῷ ἐρῶντι παρὰ πάντων θαυμαστή, οὐχ ὥς τι αἰσχρὸν ποιοῦντι, καὶ ἑλόντι τε καλὸν δοκεῖ εἶναι
e καὶ μὴ ἑλόντι αἰσχρόν, καὶ πρὸς τὸ ἐπιχειρεῖν ἐλεῖν ἐξουσίαν ὁ νόμος δέδωκε τῷ ἐραστῇ θαυμαστὰ ἔργα ἐργαζομένῳ ἐπαινεῖσθαι, ἃ εἴ τις τολμῴη ποιεῖν ἄλλ' ὁτιοῦν διώκων καὶ
183 a βουλόμενος διαπράξασθαι πλὴν τοῦτο, [φιλοσοφίας] τὰ μέγιστα καρποῖτ' ἂν ὀνείδη – εἰ γὰρ ἢ χρήματα βουλόμενος παρά του λαβεῖν ἢ ἀρχὴν ἄρξαι ἤ τινα ἄλλην δύναμιν ἐθέλοι ποιεῖν οἷάπερ οἱ ἐρασταὶ πρὸς τὰ παιδικά, ἱκετείας
5 τε καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσιν ποιούμενοι, καὶ ὅρκους ὀμνύντες, καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις, καὶ ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν οἵας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδείς, ἐμποδίζοιτο ἂν μὴ πράττειν οὕτω τὴν πρᾶξιν καὶ ὑπὸ φίλων καὶ ὑπὸ ἐχθρῶν,
b τῶν μὲν ὀνειδιζόντων κολακείας καὶ ἀνελευθερίας, τῶν δὲ νουθετούντων καὶ αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶν – τῷ δ' ἐρῶντι πάντα ταῦτα ποιοῦντι χάρις ἔπεστι, καὶ δέδοται ὑπὸ τοῦ νόμου ἄνευ ὀνείδους πράττειν, ὡς πάγκαλόν τι πρᾶγμα
5 διαπραττομένου· ὃ δὲ δεινότατον, ὥς γε λέγουσιν οἱ πολ-

d 2. οὗ δὲ TW: οὐ δὲ B d 4. δὲ B: om. TW d 5. ἐνθυμηθέντι BTW: γρ. καὶ ἐνεθυμήθην in marg. W d 9. τε TW: om. B e 3. ἃ εἰ TW: αἰεὶ B γρ. καὶ αἰεὶ in marg. W

183 a 1. φιλοσοφίας secl. ci. Schleiermacher a 2. εἰ BT: ἢ W a 4. ἐθέλοι B: ἐθέλει TW a 6. ὀμνύντες secl. Hertz | ἐθέλοντες BTW: ἐθελοντὰς uulg. b 2. αὐτῶν] αὐτοῦ Orelli b 3. πάντα ταῦτα B: ταῦτα πάντα TW | ἔπεστι TW: επεται (sic) B

www.scribd.com/Baruch_2013

piacere agli amanti, ciò avvenne per la bassezza di quelli che lo d
stabilirono: per la prepotenza di quelli che avevano il dominio e la viltà dei sudditi; invece, dove fu stabilito semplicemente che è bello compiacere agli amanti, fu per l'ignavia di coloro che lo stabilirono.

«Qui da noi, invece, si stabilì una legge molto più bella di que- <
ste e, come dicevo, non facile da capire. Si consideri, infatti, che da noi si afferma che è più bello amare in modo manifesto che non amare di nascosto; e soprattutto che è più bello amare i giovani più nobili e migliori, anche se sono più brutti degli altri. E si consideri che l'incoraggiamento che tutti danno a chi ama è straordinario, e non certo nella convinzione che egli compia qualcosa di brutto; anzi, per chi riesce a conquistare l'amato, viene considerata cosa bella, brutta per chi non riesce. E nei tentativi di e
conquistare l'amato, la legge concede all'amante la libertà di fare le cose più incredibili ed essere approvato; cose che, se qualcuno osasse fare, perseguendo altro scopo o per soddisfare altri intenti 183 a
diversi da questi, si procurerebbe i più grandi biasimi. Se uno, infatti, volendo ottenere danaro da qualcuno oppure procurarsi qualche pubblico ufficio o qualsiasi altro potere, fosse disposto a compiere quelle cose che compiono gli amanti per l'amato: supplicare e pregare nelle loro richieste, prestare giuramenti, dormire davanti alle porte, compiere atti servili quali nessuno schiavo sopporterebbe; ebbene, a costui sarebbe impedito di compiere queste azioni sia dagli amici che dai nemici, gli uni biasimando le sue adulazioni e gli atti di servilismo, gli altri ammonendolo e vergo- b
gnandosi per lui. Invece, per l'amante che fa tutte queste cose c'è simpatia, e la legge gli permette di farlo senza riceverne biasimo, come se compisse qualcosa di molto bello. Ma la cosa più straordinaria, almeno come dicono i più, è che solo all'amante gli

183 b 4-7. Esiodo, fr. 124, p. 60 Merkelbach-West; Platone, *Phil.* 65 c 5-d 2; Callimaco, *Epigr.* 25, vol. II, p.87 Pfeiffer; cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 221, n. 37 Leutsch-Schneidewin

www.scribd.com/Baruch_2013

λοί, ὅτι καὶ ὀμνύντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι
τῶν ὅρκων – ἀφροδίσιον γὰρ ὅρκον οὔ φασιν εἶναι· οὕτω
c καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασι τῷ
ἐρῶντι, ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε – ταύτῃ μὲν οὖν οἰηθείη
ἄν τις πάγκαλον νομίζεσθαι ἐν τῇδε τῇ πόλει καὶ τὸ ἐρᾶν
καὶ τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς. ἐπειδὰν δὲ παι-
5 δαγωγοὺς ἐπιστήσαντες οἱ πατέρες τοῖς ἐρωμένοις μὴ ἐῶσι
διαλέγεσθαι τοῖς ἐρασταῖς, καὶ τῷ παιδαγωγῷ ταῦτα προσ-
τεταγμένα ᾖ, ἡλικιῶται δὲ καὶ ἑταῖροι ὀνειδίζωσιν ἐάν τι
ὁρῶσιν τοιοῦτον γιγνόμενον, καὶ τοὺς ὀνειδίζοντας αὖ οἱ
d πρεσβύτεροι μὴ διακωλύωσι μηδὲ λοιδορῶσιν ὡς οὐκ ὀρθῶς
λέγοντας, εἰς δὲ ταῦτά τις αὖ βλέψας ἡγήσαιτ' ἂν πάλιν
αἴσχιστον τὸ τοιοῦτον ἐνθάδε νομίζεσθαι. τὸ δὲ οἶμαι ὧδ'
ἔχει· οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη οὔτε καλὸν
5 εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὔτε αἰσχρόν, ἀλλὰ καλῶς μὲν πρατ-
τόμενον καλόν, αἰσχρῶς δὲ αἰσχρόν. αἰσχρῶς μὲν οὖν
ἐστι πονηρῷ τε καὶ πονηρῶς χαρίζεσθαι, καλῶς δὲ χρηστῷ
τε καὶ καλῶς. πονηρὸς δ' ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ ἐραστὴς ὁ πάν-
e δημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν· καὶ γὰρ
οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐδὲ μονίμου ἐρῶν πράγματος.
ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὗπερ ἤρα, «οἴ-
χεται ἀποπτάμενος,» πολλοὺς λόγους καὶ ὑποσχέσεις καται-
5 σχύνας· ὁ δὲ τοῦ ἤθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς διὰ βίου
μένει, ἅτε μονίμῳ συντακείς. τούτους δὴ βούλεται ὁ
184 a ἡμέτερος νόμος εὖ καὶ καλῶς βασανίζειν, καὶ τοῖς μὲν
χαρίσασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν. διὰ ταῦτα οὖν τοῖς μὲν
διώκειν παρακελεύεται, τοῖς δὲ φεύγειν, ἀγωνοθετῶν καὶ

b 7. τῶν ὅρκων TW: τῶν ὅρκον B τὸν ὅρκον al. ὅρκον ⟨ὅρκον⟩ Hertz | εἶναι BTW Stobaeus Cyrillus: εἶναι ἐμποίνιμον Osann e schol. c 1. οἱ (bis) BT: om. W c 6-7. καὶ... ᾖ secl. Jahn c 7. ᾖ TW: οἱ B ᾖ οἱ al. | ἑταῖροι Heindorf: ἕτεροι BTW | ὀνειδίζουσιν W d 7. καλῶς δὲ Par. 1810: καλὸν δὲ BTW e 1. ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν B: ἐρῶν ἢ τῆς ψυχῆς TW e 2. ἅτε οὐδὲ TW: ἅτε οὐ B 184 a 1-2. καὶ... διαφεύγειν secl. Badham

www.scribd.com/Baruch_2013

dèi perdonano di giurare e poi di trasgredire i giuramenti: non esiste – dicono – giuramento d'amore. Così e gli dèi e gli uomini < hanno concesso ogni libertà agli amanti, come dice la legge che c qui vige. Per questo motivo si potrebbe pensare che, in questa città, si considera cosa assai bella l'amare e il concedere la propria amicizia a chi ama. Ma quando i padri mettono dei pedagoghi al fianco dei giovanetti amati per non permettere loro di parlare con gli amanti, e il pedagogo esegue questi ordini; quando i coetanei e i compagni li rimproverano se vedono che accade qualcosa di simile, e i più anziani non si oppongono a quelli che biasimano, d né li rimproverano perché parlano in modo non giusto; ebbene, considerando tutto ciò, si potrebbe pensare al contrario che, in questa città, una tale cosa sia considerata bruttissima. Questo, a mio parere, si spiega così. Non è una cosa semplice e, come si è già detto all'inizio, in sé e per sé non è né bella né brutta, ma è bella se è fatta in maniera bella e brutta se è fatta in maniera brutta. È fatta in maniera brutta, se si concedono i propri favori a un uomo malvagio e in modo malvagio; invece è fatta in maniera bella, se si concedono i propri favori a un uomo nobile e in modo bello. E malvagio è quell'amante che è volgare e che ama il corpo e più dell'anima. E non è neppure costante, dal momento che ama una cosa che non è costante. Con lo sfiorire della bellezza del corpo di cui è innamorato, "si dilegua e vola via", violando i molti discorsi e le promesse. Chi invece è amante di un carattere nobile, resta innamorato per tutta la vita, perché si è fuso insieme a una cosa che rimane costante. Proprio costoro la nostra legge vuole 184 a mettere a prova in modo buono e bello, e vuole che si concedano i propri favori agli uni e si sfuggano gli altri. Per questo, dunque, esorta gli uni a inseguire e gli altri a fuggire, e, presiedendo alla

d 4. cfr. *supra*, 180 e 4-181 a 6 d 4-e 1. cfr. *infra* 184 c 4-e 4; 185 b 1-5 e 3-4. Omero, *Il.* II 71

www.scribd.com/Baruch_2013

βασανίζων ποτέρων ποτέ ἐστιν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ
5 ἐρώμενος. οὕτω δὴ ὑπὸ ταύτης τῆς αἰτίας πρῶτον μὲν τὸ
ἁλίσκεσθαι ταχὺ αἰσχρὸν νενόμισται, ἵνα χρόνος ἐγγένηται,
ὃς δὴ δοκεῖ τὰ πολλὰ καλῶς βασανίζειν, ἔπειτα τὸ ὑπὸ
χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων ἁλῶναι αἰσχρόν,
b ἐάν τε κακῶς πάσχων πτήξῃ καὶ μὴ καρτερήσῃ, ἄν τ'
εὐεργετούμενος εἰς χρήματα ἢ εἰς διαπράξεις πολιτικὰς μὴ
καταφρονήσῃ· οὐδὲν γὰρ δοκεῖ τούτων οὔτε βέβαιον οὔτε
μόνιμον εἶναι, χωρὶς τοῦ μηδὲ πεφυκέναι ἀπ' αὐτῶν γεν-
5 ναίαν φιλίαν. μία δὴ λείπεται τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός, εἰ
μέλλει καλῶς χαριεῖσθαι ἐραστῇ παιδικά. ἔστι γὰρ ἡμῖν
νόμος, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς ἦν δουλεύειν ἐθέλοντα
c ἡντινοῦν δουλείαν παιδικοῖς μὴ κολακείαν εἶναι μηδὲ ἐπο-
νείδιστον, οὕτω δὴ καὶ ἄλλη μία μόνη δουλεία ἑκούσιος
λείπεται οὐκ ἐπονείδιστος· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ τὴν ἀρετήν.
νενόμισται γὰρ δὴ ἡμῖν, ἐάν τις ἐθέλῃ τινὰ θεραπεύειν
5 ἡγούμενος δι' ἐκεῖνον ἀμείνων ἔσεσθαι ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ
ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς, αὕτη αὖ ἡ ἐθελοδουλεία
οὐκ αἰσχρὰ εἶναι οὐδὲ κολακεία. δεῖ δὴ τὼ νόμω τούτω
συμβαλεῖν εἰς ταὐτόν, τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ
d τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, εἰ
μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῇ παιδικὰ χαρί-
σασθαι. ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἐραστής τε καὶ
παιδικά, νόμον ἔχων ἑκάτερος, ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς
5 ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι

a 5. δὴ BT: δὴ καὶ W b 1-2. ἄν τ' εὐεργετούμενος BW: ἀντευεργετούμενος T b 2. εἰς χρήματα... πολιτικὰς secl. Hirschig b 6-7. ἔστι... νόμος om. Schanz auctore Vermehren b 7. ὥσπερ TW: ὅσπερ B Stobaeus ὥσπερ γὰρ Vermehren Schanz | ἐθέλοντα BTW: ἐθέλοντας uel ἐθελοντὰς Stobaeus c 2. μία μόνη] μία μῶν B μία μόνον TW μόνη μία Stobaeus μία ἐρωμένῳ Usener μία ⟨τῶν ἐρωμένων τῷ ἡμετέρῳ νό⟩μῳ Schanz μία νέων Hug c 4. τις ἐθέλῃ τινὰ BTW: τίς τινα θέλῃ Stobaeus c 5. ἐκεῖνον TW Stobaeus: ἐκεῖνο B c 7. τὼ νόμω τούτω apographa: τῷ νόμῳ τούτῳ BTW d 2. τὸ T: τῷ BW d 5. ἄν TW: οὖν B

www.scribd.com/Baruch_2013

gara, cerca di accertare a quale specie appartenga l'amante e a quale l'amato. Così, dunque, per questa ragione, si ritiene brutto in primo luogo il lasciarsi conquistare subito, affinché passi del tempo, che sembra mettere bene a prova molte cose. Inoltre, si ritiene brutto lasciarsi conquistare dalle ricchezze e dalla potenza politica, sia nel caso che uno, subendo un torto, si pieghi per paura e non b
opponga resistenza, sia che, ricevendo benefici in danaro o in successi politici, non li disdegni. Nessuna di queste cose, infatti, sembra essere durevole e stabile, senza considerare, poi, che da esse non può derivare nessuna nobile amicizia. Per la nostra legge, dunque, non c'è che una sola via per cui il giovane amato possa concedere i propri favori all'amante in modo bello. Ed ecco la nostra legge: come, per chi ama, l'assoggettarsi, accettando volontariamente qualsiasi servitù per i loro amati, non è da considerarsi né adula- c
zione né qualcosa di ignominioso, così resta un'altra sola servitù volontaria che non reca ignominia, ed è quella che riguarda la virtù. Da noi, infatti, questa è la norma: se uno vuole servire l'altro, convinto che a opera di quello diventerà migliore o per una certa sapienza o per qualche altra parte della virtù, questa servitù volontaria non è da considerarsi brutta e nemmeno un atto di adulazione.

«Occorre, dunque, che queste due leggi, quella sull'amore per i ragazzi e quella che riguarda l'amore per la sapienza e ogni altra d
virtù, convergano al medesimo scopo, se si vuole che sia una cosa bella per l'amato concedere i propri favori all'amante. Infatti, quando l'amante e il ragazzo amato concorrono allo stesso fine, l'uno e l'altro con la propria norma, il primo col servire al giovane che gli ha corrisposto l'amore in qualsiasi cosa sia giusto servire, il

184 a 6-7. Pindaro, *Ol.* 1, 33 sg., p. 2 Bowra; Sofocle, *Oed. tyr.* 613-5 c 7-e 4. cfr. *infra* 218 c 7-d 5

www.scribd.com/Baruch_2013

αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν δικαίως αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουργῶν ⟨ὑπουργεῖν⟩, καὶ ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν
e ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι, τότε δὴ τούτων συνιόντων εἰς ταὐτὸν τῶν νόμων μοναχοῦ ἐνταῦθα συμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἐραστῇ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ. ἐπὶ
5 τούτῳ καὶ ἐξαπατηθῆναι οὐδὲν αἰσχρόν· ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ ἐξαπατωμένῳ αἰσχύνην φέρει καὶ μή. εἰ γάρ τις
185 a ἐραστῇ ὡς πλουσίῳ πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος ἐξαπατηθείη καὶ μὴ λάβοι χρήματα, ἀναφανέντος τοῦ ἐραστοῦ πένητος, οὐδὲν ἧττον αἰσχρόν· δοκεῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τό γε αὑτοῦ ἐπιδεῖξαι, ὅτι ἕνεκα χρημάτων ὁτιοῦν ἂν ὁτῳοῦν ὑπηρετοῖ,
5 τοῦτο δὲ οὐ καλόν. κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ λόγον κἂν εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος καὶ αὐτὸς ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν ἐραστοῦ ἐξαπατηθείη, ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ
b καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετήν, ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη· δοκεῖ γὰρ αὖ καὶ οὗτος τὸ καθ' αὑτὸν δεδηλωκέναι, ὅτι ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν ἂν παντὶ προθυμηθείη, τοῦτο δὲ αὖ πάντων κάλλιστον· οὕτω πᾶν πάντως γε καλὸν
5 ἀρετῆς γ' ἕνεκα χαρίζεσθαι. οὗτός ἐστιν ὁ τῆς οὐρανίας θεοῦ ἔρως καὶ οὐράνιος καὶ πολλοῦ ἄξιος καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις, πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τόν
c τε ἐρῶντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον· οἱ δ' ἕτεροι πάντες τῆς ἑτέρας, τῆς πανδήμου. ταῦτά σοι, ἔφη, ὡς ἐκ τοῦ παραχρῆμα, ὦ Φαῖδρε, περὶ Ἔρωτος συμβάλλομαι.

d 6. ἄν TW: αῦ B d 6-7. ὑπουργῶν ὑπουργεῖν Baiter: ὑπουργῶν BTW ὑπουργεῖν uulg. e 1. ξυμβάλλεσθαι TW: ξυμβαλέσθαι B | εἰς del. Schütz e 2. κτᾶσθαι] ἵστασθαι Schanz e 3. τῶν νόμων del. Bast
185 a 7. ἐραστοῦ BTW: τοῦ ἐραστοῦ al. b 1. ἡ BWt: om. pr. T b 4. πᾶν Stobaeus: om. BTW b 5. ἀρετῆς γ' ἕνεκα TW: ἀρετῆς ἕνεκα B ἕνεκα ἀρετῆς Stobaeus c 3. συμβάλλομαι TW: συμβάλλομεν B

www.scribd.com/Baruch_2013

secondo, invece, prestando assistenza a chi lo rende sapiente e buono in qualsiasi cosa sia giusto prestargli assistenza, e l'uno essendo veramente capace di condurre il giovane alla saggezza e a ogni altra virtù e l'altro essendo bisognoso di lui per essere educato per acquistare ogni altra forma di sapienza: ebbene, allora, poiché queste norme giungono a un medesimo scopo, in questo caso soltanto è bello che il giovane amato conceda i propri favori all'amante; in altri, no. Solo in questo caso l'essere ingannati non è cosa brutta; in tutti gli altri ne deriva vergogna, sia a chi viene ingannato sia a chi no. Se uno, infatti, per amore della ricchezza, concedesse i suoi favori all'amante, ritenendolo ricco, e restasse poi ingannato e non ricevesse danari, perché l'amante risulta povero, la cosa non sarebbe per questo meno brutta. Un giovane così, infatti, sembra aver rivelato, per quanto lo riguarda, di essere capace di prestare servizio a chiunque e in qualsiasi cosa per danaro. E questo non è bello. Per lo stesso ragionamento, se qualcuno, dopo aver concesso i propri favori all'amante, ritenendolo buono e desiderando diventare migliore per l'amicizia dell'amante, restasse ingannato, poiché quello si è rivelato un malvagio e non in possesso di virtù, l'inganno sarebbe bello nonostante tutto. Per quanto lo riguarda, costui ha mostrato che, in vista della virtù e per diventare migliore, sarebbe disposto a tutto per chiunque, e questa è la cosa più bella di tutte; così è cosa bella, in tutto e per tutto, concedere i propri favori all'amante in vista della virtù. E questo è l'Eros della dea celeste ed è anch'esso celeste e degno di grande considerazione sia dalla città sia dai cittadini, poiché costringe sia l'amante che l'amato – ciascuno per sé stesso – a prendersi cura della virtù. Tutti gli altri amori dipendono dall'altra dea, quella volgare.

e

185 a

b

<

c

«Eccoti, o Fedro, il contributo sull'amore che io porto, preso sul momento.»

www.scribd.com/Baruch_2013

Παυσανίου δὲ παυσαμένου – διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν
c οὕτωσὶ οἱ σοφοί – ἔφη ὁ Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη
λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπό τινος
ἄλλου λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν,
d ἀλλ' εἰπεῖν αὐτόν – ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν ἰατρὸν Ἐρυξί-
μαχον κατακεῖσθαι – «Ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ ἢ παῦσαί
με τῆς λυγγὸς ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἕως ἂν ἐγὼ παύσωμαι.»
καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν «Ἀλλὰ ποιήσω ἀμφότερα ταῦτα·
e ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῷ μέρει, σὺ δ' ἐπειδὰν παύσῃ, ἐν
τῷ ἐμῷ. ἐν ᾧ δ' ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μέν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστὶ
ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι ἡ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι
ἀνακογχυλίασον. εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστιν, ἀναλαβών
τι τοιοῦτον οἵῳ κινήσαις ἂν τὴν ῥῖνα, πτάρε· καὶ ἐὰν τοῦτο
ποιήσῃς ἅπαξ ἢ δίς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστι, παύσεται.»
«Οὐκ ἂν φθάνοις λέγων,» φάναι τὸν Ἀριστοφάνη· «ἐγὼ
e δὲ ταῦτα ποιήσω».

Εἰπεῖν δὴ τὸν Ἐρυξίμαχον, Δοκεῖ τοίνυν μοι ἀναγκαῖον
εἶναι, ἐπειδὴ Παυσανίας ὁρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ
186 a ἱκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ
λόγῳ. τὸ μὲν γὰρ διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα δοκεῖ μοι
καλῶς διελέσθαι· ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς
τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ
c καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ
τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς
οὖσι, καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς, τῆς ἡμετέρας
b τέχνης, ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει
καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα. ἄρξομαι δὲ
ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς λέγων, ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην.

c 7. λέγειν BT: om. W d 1. τὸν ἰατρὸν TW: τῶν ἰατρῶν B d 6-7. π***ν χρόνον ἀπνευστὶ ἔχοντι W e 2. κινήσαις BTW Stobaeus et legit Athenaeus: κνήσαις Wyttenbach e 4. φᾶναι (sic) B: εἰπεῖν TW
186 b 2. κατὰ τἀνθρώπινα Stobaeus | κατὰ τὰ θεῖα Stobaeus b 3. καὶ BTW: om. Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

Dopo che Pausania ebbe fatto pausa – in questo modo i sapienti mi insegnano a cercare assonanze nel parlare –, Aristodemo diceva che avrebbe dovuto parlare Aristofane, ma, o perché aveva < mangiato troppo o per qualche altro motivo, gli era venuto il singhiozzo e perciò non era in grado di parlare. E al medico Erissi- d maco che gli stava sdraiato accanto, Aristofane disse: «Erissimaco, è giusto che tu mi faccia passare il singhiozzo, oppure che parli tu al mio posto, fino a che mi sia passato». Ed Erissimaco disse: «Farò l'una e l'altra cosa. Io parlerò al tuo posto e, quando ti sarà passato il singhiozzo, tu parlerai al mio. Mentre io parlo, vedi se, trattenendo il respiro a lungo, il singhiozzo ti passa. Se no, fa' dei gargarismi con l'acqua. Se poi è molto forte, prendi qual- e cosa di adatto a solleticarti il naso e starnutisci. Se farai questo una o due volte, anche se è molto forte, il singhiozzo ti passerà».

Rispose Aristofane: «Affrettati a parlare; io, intanto, farò quello che tu dici».

Parlò allora Erissimaco. «Poiché Pausania ha incominciato bene il suo discorso, ma poi non lo ha terminato in modo adeguato, mi sembra necessario che io tenti di portarlo a compimento. La 186 a distinzione di un duplice Eros mi pare esatta; ma che esso non sia solo nelle anime degli uomini per i belli, ma anche in altre cose e per molte altre cose, nei corpi di tutti gli animali, nei vegetali che crescono sulla terra e, in una parola, in tutte le cose che esistono, credo di averlo capito dalla medicina, che è la nostra arte: ossia che Eros è un dio grande e meraviglioso e si estende sia sulle cose b umane sia sulle divine. Inizierò, dunque, il mio discorso partendo dalla medicina, anche per fare onore a quest'arte. La natura dei

185 c 4. cfr. d 2; d 3; d 5; d 7; e 3 d 6-e 3. cfr. Ippocrate, *Aphor.* VI 13, vol. IV, p. 556 Littré
186 a 7-b 1. cfr. Ippocrate, *de prisca med.* 20

www.scribd.com/Baruch_2013

ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν Ἔρωτα τοῦτον ἔχει·
5 τὸ γὰρ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν ὁμολογουμένως
ἕτερόν τε καὶ ἀνόμοιόν ἐστι, τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπι-
θυμεῖ καὶ ἐρᾷ. ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρως, ἄλλος
δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσώδει. ἔστιν δή, ὥσπερ ἄρτι Παυσανίας
ἔλεγεν τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλὸν χαρίζεσθαι τῶν ἀνθρώπων,
c τοῖς δ' ἀκολάστοις αἰσχρόν, οὕτω καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς σώμασιν
τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἑκάστου τοῦ σώματος καὶ ὑγιεινοῖς καλὸν
χαρίζεσθαι καὶ δεῖ, καὶ τοῦτό ἐστιν ᾧ ὄνομα τὸ ἰατρικόν,
τοῖς δὲ κακοῖς καὶ νοσώδεσιν αἰσχρόν τε καὶ δεῖ ἀχαριστεῖν,
5 εἰ μέλλει τις τεχνικὸς εἶναι. ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν
κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς
πλησμονὴν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν
d καλόν τε καὶ αἰσχρὸν ἔρωτα, οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος,
καὶ ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἑτέρου ἔρωτος τὸν
ἕτερον κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρως, δεῖ δ' ἐγγενέσθαι,
ἐπιστάμενος ἐμποιῆσαι καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη
5 δημιουργός. δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι
φίλα οἱόν τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων. ἔστι δὲ ἔχθιστα
τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ,
e πάντα τὰ τοιαῦτα· τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ
ὁμόνοιαν ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὥς φασιν οἵδε οἱ
ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην.
ἥ τε οὖν ἰατρική, ὥσπερ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου
187 a κυβερνᾶται, ὡσαύτως δὲ καὶ γυμναστικὴ καὶ γεωργία· μουσικὴ
δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ σμικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν
ὅτι κατὰ ταὐτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος
βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ

b 4. ἔχει TW: ἔχῃ B b 5. ὁμολογουμένως B: ὁμολογοῦμεν ὡς TW Stobaeus b 7. ὑγιεινῷ ἔρως TW: ὑγιεῖ νοερος B d 3. κτᾶσθαι B: κτήσασθαι TW | ἔρως secl. Usener d 4. καὶ... ἐξελεῖν secl. Schanz
187 a 2. σμικρὸν BT: σμικρῷ W

www.scribd.com/Baruch_2013

corpi ha questo duplice Eros: infatti, la parte sana del corpo e quella malata sono, come tutti concordano, diverse e dissimili fra di loro; ma il dissimile desidera e ama cose dissimili. Altro, dun- <
que, è l'Eros in ciò che è sano, e altro è l'Eros in ciò che è ammalato. E se è bello, come Pausania diceva poco fa, concedere i favori ai buoni ed è brutto concederli agli intemperanti, così, an- c
che per i corpi, è bello e bisogna concedere i favori alle parti buone e sane di ciascuno di essi (e in questo consiste appunto la medicina), mentre è brutto concedere i favori alle parti cattive e malate, e a esse bisogna non compiacere se si vuole praticare l'arte. Per dirla in breve, la medicina è la scienza degli impulsi amo- <
rosi dei corpi a riempirsi e svuotarsi, e colui che sa distinguere in queste cose l'Eros bello da quello brutto, è il medico per eccellen- d
za. E colui che li sa far mutare, così che si acquisti un Eros in luogo dell'altro, sa far nascere Eros in quelle parti in cui non c'è e dovrebbe esserci, o toglierlo in quelle parti in cui c'è e non dovrebbe esserci: ebbene, costui è un buon artefice. Bisogna essere capaci <
di rendere amiche le parti che nel corpo sono più nemiche, e far sì che si amino fra di loro. Inimicissime sono le cose fra di loro contrarie: freddo e caldo, amaro e dolce, secco e umido, e tutte le altre cose di questo genere. E proprio per aver saputo infondere in e
queste cose Eros e concordia, il nostro progenitore Asclepio, co- <
me dicono questi poeti e anch'io credo, fondò l'arte nostra.

«L'arte della medicina, dunque, come ho detto, è interamente governata da questo dio, e così anche la ginnastica e l'agricoltura. 187 a <
La musica, poi, – è chiaro a chiunque presti anche poca attenzione –, si trova nelle stesse condizioni di quelle arti, come anche
Eraclito forse vuol dire, anche se almeno nelle parole non dice be-

b 8-9. cfr. *supra* 183 d 6 sgg. c 5-d 5. cfr. Ippocrate, *de prisca med.* 10; *de nat. hom.* 9 186 d 5-e 3. cfr. Ippocrate; *de prisca med.* 1; 5; *de morbo sacro* 18, 26; Alcmeone 24 A 3 e 24 B 4 Diels-Kranz; Empedocle, fr. 4, vv. 37-52 Gallavotti = 31 B 22 + B 20 Diels-Kranz e 2. cfr. Apollodoro, III 10 (119-20)

www.scribd.com/Baruch_2013

ἓν γάρ φησι «διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι,» «ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.» ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη· ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις – ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφερομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι· διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἁρμόσαι – ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε. τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμποιήσασα· καὶ ἔστιν αὖ μουσικὴ περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη. καὶ ἐν μέν γε αὐτῇ τῇ συστάσει ἁρμονίας τε καὶ ῥυθμοῦ οὐδὲν χαλεπὸν τὰ ἐρωτικὰ διαγιγνώσκειν, οὐδὲ ὁ διπλοῦς ἔρως ἐνταῦθά πω ἔστιν· ἀλλ' ἐπειδὰν δέῃ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους καταχρῆσθαι ῥυθμῷ τε καὶ ἁρμονίᾳ ἢ ποιοῦντα, ὃ δὴ μελοποιίαν καλοῦσιν, ἢ χρώμενον ὀρθῶς τοῖς πεποιημένοις μέλεσί τε καὶ μέτροις, ὃ δὴ παιδεία ἐκλήθη, ἐνταῦθα δὴ καὶ χαλεπὸν καὶ ἀγαθοῦ δημιουργοῦ δεῖ. πάλιν γὰρ ἥκει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι τοῖς μὲν κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες, δεῖ χαρίζεσθαι καὶ φυλάττειν τὸν τούτων ἔρωτα, καὶ οὗτός ἐστιν ὁ καλός, ὁ οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης Ἔρως· ὁ δὲ Πολυμνίας ὁ πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβούμενον προσφέρειν οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν τὴν μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσηται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμποιήσῃ, ὥσπερ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ μέγα ἔργον ταῖς περὶ τὴν ὀψοποιικὴν

c 1. ἐκ BTW: om. Vindob. 21 c 4. ἀλλήλων B: ἀλλήλοις TW c 7. πω Badham: πῶς BTW d 2. μέτροις BT: ῥυθμοῖς W e 4. ἔργον ταῖς B^2TW: ἐργῶντες B

www.scribd.com/Baruch_2013

ne. Egli afferma, infatti, che "l'Uno in sé discorde con sé medesi- <
mo s'accorda, come l'armonia dell'arco e della lira". Ed è molto
strana l'affermazione che l'armonia sia discorde, o che sorga da
cose discordi. Ma forse egli voleva dire questo, che l'armonia na-
sce da cose prima discordi, l'acuto e il grave, e poi rese concordi b
dall'arte della musica. Infatti, non vi può essere armonia da cose
che rimangono ancora discordi, ossia dall'acuto e dal grave, giac-
ché l'armonia è consonanza, e la consonanza è un consenso. Il
consenso da cose discordanti, fino a che rimangono discordanti, è
impossibile. E ciò che è discordante e non è accordato è impossi-
bile ridurlo ad armonia. Così anche il ritmo nasce dal veloce e dal
lento, prima discordanti e poi accordatisi. E l'accordo fra tutte c
queste cose, come sopra lo poneva la medicina, così qui lo pone la
musica, infondendovi Eros e concordia delle une verso le altre.
Dunque, la musica è scienza degli amori quanto all'armonia e al
ritmo. E nella costituzione dell'armonia e del ritmo non è difficile
riconoscere questi amori: né qui sono presenti le due specie di
Eros. Ma quando nei confronti degli uomini si debba fare uso di
armonia e di ritmo, o componendo – e questa si chiama composi- d
zione melica –, o facendo giusto uso delle melodie e dei ritmi già
composti – e questo si chiama educazione –, qui sorge una diffi-
coltà e occorre allora un artefice valente. Ritorna qui il discorso di
prima, e cioè che bisogna concedere i propri favori a quelli che <
sono temperanti, e, perché diventino più temperanti, a quelli che
non lo sono ancora, e bisogna anche conservare il loro amore:
questo è Eros bello, Eros Celeste, quello della Musa Urania. Inve-
ce, l'Eros di Polimnia è l'Eros Volgare, che bisogna offrire con e
cautela a coloro ai quali si offre, affinché se ne goda il piacere sen-
za che si generi alcuna intemperanza, come anche nella nostra ar-
te è assai difficile fare uso retto dei desideri che vengono soddi-

187 a 4-6. cfr. 22 B 51 Diels-Kranz c 4-5. Platone, *Leg.* II 664 e 8-665 a 3
d 4. cfr. *infra*, 184 c 4 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

τέχνην ἐπιθυμίαις καλῶς χρῆσθαι, ὥστ' ἄνευ νόσου τὴν ἡδονὴν καρπώσασθαι. καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς θείοις, καθ' ὅσον παρείκει, φυλακτέον ἑκάτερον τὸν Ἔρωτα· ἔνεστον
188 a γάρ. ἐπεὶ καὶ ἡ τῶν ὡρῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ σύστασις μεστή ἐστιν ἀμφοτέρων τούτων, καὶ ἐπειδὰν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμίου τύχῃ ἔρωτος ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τά τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρά, καὶ ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν λάβῃ σώφρονα, ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τε καὶ φυτοῖς, καὶ οὐδὲν ἠδίκησεν· ὅταν δὲ ὁ μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως ἐγκρατέστερος περὶ τὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὥρας γένηται, διέφθειρέν τε πολλὰ καὶ ἠδίκησεν.
b οἵ τε γὰρ λοιμοὶ φιλοῦσι γίγνεσθαι ἐκ τῶν τοιούτων καὶ ἄλλα ἀνόμοια πολλὰ νοσήματα καὶ τοῖς θηρίοις καὶ τοῖς φυτοῖς· καὶ γὰρ πάχναι καὶ χάλαζαι καὶ ἐρυσῖβαι ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας περὶ ἄλληλα τῶν τοιούτων γίγνεται ἐρωτικῶν, ὧν ἐπιστήμη περὶ ἄστρων τε φορὰς καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας ἀστρονομία καλεῖται. ἔτι τοίνυν καὶ αἱ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπιστατεῖ – ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεούς τε
c καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία – οὐ περὶ ἄλλο τί ἐστιν ἢ περὶ Ἔρωτος φυλακήν τε καὶ ἴασιν. πᾶσα γὰρ ἀσέβεια φιλεῖ γίγνεσθαι ἐὰν μή τις τῷ κοσμίῳ Ἔρωτι χαρίζηται μηδὲ τιμᾷ τε αὐτὸν καὶ πρεσβεύῃ ἐν παντὶ ἔργῳ, ἀλλὰ τὸν ἕτερον, καὶ περὶ γονέας καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκότας καὶ περὶ θεούς· ἃ δὴ προστέτακται τῇ μαντικῇ

e 8. παρείκει Wt: παρήκει BT | ἐνεστον T: ενεστον B ἓν ἐστὸν W
188 a 3. κοσμίου Bt Stobaeus: κόσμου T | ἐγὼ ἔλεγον] λέγω Stobaeus a 4. ξηρὰ] τὰ ξηρὰ Stobaeus a 7. περὶ] καὶ περὶ Stobaeus a 8. διέφθειρε(ν) TW Stobaeus: διαφθείρει B b 2. πολλὰ] καὶ πολλὰ Stobaeus b 4. γίγνεται] γίγνονται Canter b 5. φορὰς W Stobaeus: φορας B φορᾶς T b 6. αἱ TW Stobaeus: om. B | πᾶσαι B Stobaeus: ἅπασαι TW b 7. ἐπιστατεῖ] ἐπιστατεῖ τέχνη Stobaeus c 3. ἀσέβεια Stobaeus: ἡ ἀσέβεια BTW c 5. τὸν Stobaeus: περὶ τὸν BTW c 6. προστέτακται BTW: προτέτακται Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

sfatti dall'arte culinaria, così che se ne colga il piacere senza cadere in qualche malattia. Dunque, e nella musica e nella medicina, e in tutte le altre cose umane e divine, per quanto è possibile, bisogna cercare di cogliere l'una e l'altra forma di Eros, perché in tutte le cose sono presenti ambedue.

«E anche la costituzione delle stagioni dell'anno ne è piena, e 188 a <
quando i contrari di cui prima dicevo, caldo e freddo, secco e umido, si trovano reciprocamente uniti dall'Eros ordinato, e accolgono in sé armonia e sapiente mescolanza, allora arrecano prosperità e salute agli uomini, agli animali e alle piante e non fanno nessun danno. Quando, invece, l'Eros che si accompagna a violenza predomina nelle stagioni dell'anno, allora esso distrugge e danneggia molte cose. Da queste cause si producono di solito le b
pestilenze, e così anche molte altre e diverse malattie che colpiscono gli animali e le piante. E anche le brine, le grandini, le ruggini del grano provengono dalla sopraffazione e dal disordine reciproco di questi amori, la scienza dei quali, che riguarda i moti degli astri e le stagioni dell'anno, si chiama astronomia. <

Inoltre, tutti i sacrifici e tutti i riti ai quali presiede l'arte della divinazione, cioè la reciproca comunione fra gli dèi e gli uomini, c
non mirano ad altro che a custodire e a curare Eros. Ogni empietà, infatti, suole nascere quando non si concedono favori all'Eros ordinato, non lo si onora e non lo si venera in ogni azione, ma si onora, invece, l'altro, sia nei rapporti coi genitori, vivi o morti, sia nei confronti degli dèi; e in queste cose l'arte della divi-

188 a 3. cfr. *infra*, 186 d 6-e 1 b 1-3. Ippocrate, *de aere* 1, 1 b 6. Platone, *Resp.* VII 527 d 1-4

www.scribd.com/Baruch_2013

ἐπισκοπεῖν τοὺς ἐρῶντας καὶ ἰατρεύειν, καὶ ἔστιν αὖ ἡ
d μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργὸς τῷ ἐπίστασθαι τὰ κατὰ ἀνθρώπους ἐρωτικά, ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν.

Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει
5 συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρως, ὁ δὲ περὶ τἀγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὁμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς. ἴσως μὲν
e οὖν καὶ ἐγὼ τὸν Ἔρωτα ἐπαινῶν πολλὰ παραλείπω, οὐ μέντοι ἑκών γε. ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι· ἢ εἴ πως ἄλλως ἐν νῷ ἔχεις ἐγκωμιάζειν τὸν θεόν, ἐγκωμίαζε, ἐπειδὴ καὶ τῆς λυγγὸς πέπαυσαι.

189 a Ἐκδεξάμενον οὖν ἔφη εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη ὅτι Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρίν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός
5 ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα.

Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον, Ὠγαθέ, φάναι, Ἀριστόφανες, ὅρα τί ποιεῖς. γελωτοποιεῖς μέλλων λέγειν, καὶ φύλακά με τοῦ
b λόγου ἀναγκάζεις γίγνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ, ἐάν τι γελοῖον εἴπῃς, ἐξόν σοι ἐν εἰρήνῃ λέγειν.

Καὶ τὸν Ἀριστοφάνη γελάσαντα εἰπεῖν Εὖ λέγεις, ὦ Ἐρυξίμαχε, καί μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημένα. ἀλλὰ μή με
5 φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι,

c 7. ἐρῶντας W Stobaeus: ἔρωτας BT τοὺς ἔρωτας secl. Hermann d 3. εὐσέβειαν Stobaeus: ἀσέβειαν BTW d 8-9. δυναμένους... φίλους BTW Stobaeus (sed ex δυνάμενος fecit T)
189 a 7. ὦγαθὲ φάναι TW: ὦγαθὲ φᾶναι ὦγαθὲ B b 5. ῥηθήσεσθαι TW: ἡττηθήσεσθαι B (sed ἡτ extra uersum) ἤδη ῥηθήσεσθαι Rettig

www.scribd.com/Baruch_2013

nazione ha avuto il compito di osservare gli amanti e di curarli. Essa produce amicizia fra gli dèi e gli uomini, in quanto conosce d
gli amori degli uomini che tendono alla giustizia e alla santità.

«Così vasta e grande è, dunque, la potenza di Eros e, anzi, uni- <
versale. Ma l'Eros che tende alle cose buone e si accompagna a temperanza e a giustizia, sia presso di noi sia presso gli dèi, ha la potenza più grande e ci procura ogni felicità, rendendoci capaci di stare insieme gli uni con gli altri, e di essere amici con gli esseri che sono al di sopra di noi, cioè con gli dèi. Forse io pure, tessendo gli elogi dell'Eros, ho tralasciato molte cose, però senza volerlo. E se ho lasciato qualcosa, spetta ora a te, Aristofane, colmare il vuoto. Ma se hai in mente di lodare il dio in qualche altro modo, fallo pure, dato che il singhiozzo t'è passato.» e

Di seguito prese la parola Aristofane – raccontava Aristode- 189 a
mo –, che disse: «Sì, mi è passato, ma non prima di aver applicato <
lo starnuto; sicché mi meraviglio che il giusto ordinamento del corpo desideri questo tipo di rumori e solleticamenti quale è appunto lo starnuto: non appena ho applicato lo starnuto, il singhiozzo mi è passato subito».

Ed Erissimaco rispose: «Caro Aristofane, bada a quello che fai! Tu susciti il riso, proprio mentre ti accingi a parlare, e mi costringi a fare da sentinella al tuo discorso per vedere se mai tu di- b
ca qualcosa di burlesco, mentre potresti parlare in pace».

E Aristofane, ridendo, rispose: «Dici bene, Erissimaco, siano come non dette le cose che ho detto. Tu, però, non farmi da sentinella, perché nel discorso che sto per fare ho paura di dire non già

www.scribd.com/Baruch_2013

οὔ τι μὴ γελοῖα εἴπω – τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον – ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.

Βαλών γε, φάναι, ὦ Ἀριστόφανες, οἴει ἐκφεύξεσθαι· ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ οὕτως λέγε ὡς δώσων λόγον.
c ἴσως μέντοι, ἂν δόξῃ μοι, ἀφήσω σε.

Καὶ μήν, ὦ Ἐρυξίμαχε, εἰπεῖν τὸν Ἀριστοφάνη, ἄλλῃ γέ πῃ ἐν νῷ ἔχω λέγειν ἢ ᾗ σύ τε καὶ Παυσανίας εἰπέτην. ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος
5 δύναμιν οὐκ ᾐσθῆσθαι, ἐπεὶ αἰσθανόμενοί γε μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερὰ κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιεῖν μεγίστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν γίγνεται περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίγνεσθαι. ἔστι γὰρ θεῶν φιλαν-
d θρωπότατος, ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων ὧν ἰαθέντων μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη. ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι ἔσεσθε.
5 δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς. ἡ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις οὐχ αὐτὴ ἦν ἥπερ νῦν, ἀλλ' ἀλλοία. πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ,
e ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὂν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἓν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνείδει
5 ὄνομα κείμενον. ἔπειτα ὅλον ἦν ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλῳ ἔχον, χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε, καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσίν, καὶ πρόσωπα
190 a δύ' ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντῃ· κεφαλὴν δ' ἐπ'

c 4. ἄνθρωποι Bekker: ἄνθρωποι BT οἱ ἄνθρωποι W d 4. ἔσεσθε B: ἔσεσθαι T d 6. αὖτὴ B: αὕτη T ἡ αὐτὴ Eusebius | ἦν BT: om. W d 7. πρῶτον BT: πρῶτα W d 8. τὰ τῶν BT: τῶν W Eusebius Stobaeus e 2. ἓν BW: om. T Eusebius Stobaeus e 4. ἐν ὀνείδει TW: ἓν ὂν εἶδει B

www.scribd.com/Baruch_2013

cose burlesche, perché questo sarebbe un vantaggio e nello spirito della nostra Musa, ma cose ridicole».

Ed Erissimaco rispose: «Prima tiri il colpo, Aristofane, e poi credi di svignartela. Ma sta' bene attento, e parla come se dovessi rendere conto. Ma, forse, te la farò passare liscia, se così mi c
parrà».

«Certo, Erissimaco» disse Aristofane, «io ho in mente di parlare in modo diverso da quello in cui avete parlato tu e Pausania. A me pare che gli uomini non avvertano affatto la potenza di Eros, perché, se veramente la sentissero, gli edificherebbero templi e altari assai grandi, e gli offrirebbero grandissimi sacrifici; e non come ora, che non si fa nulla di questo per lui, mentre si dovrebbe fare più di tutto. Fra gli dèi, Eros è il più amico degli uomini, loro soccorritore e medico di quei mali che, se fossero risanati, ne ver- d <
rebbe alla stirpe umana la più grande felicità. Io cercherò, dunque, di spiegarvi la sua potenza, e voi dovrete esserne maestri agli altri. In primo luogo, bisogna che voi apprendiate quale è la natura umana e le vicende che essa ha subito. Anticamente, infatti, la nostra natura non era quale è ora, ma diversa.

«Innanzi tutto, i generi degli uomini erano tre, e non due come ora, ossia maschio e femmina, ma c'era anche un terzo che ac- e
comunava i due, e del quale ora è rimasto il nome, mentre esso è scomparso. L'androgino era, allora, una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nella forma e nel nome, mentre ora non ne resta che il nome, usato in senso spregiativo. Inoltre, la figura di ciascun uomo era di forma sferica nel suo intero, con il dorso e i fianchi a forma di cerchio; aveva quattro mani e tante gambe quante mani, e due volti del tutto uguali su un collo arrotondato. 190 a

189 d 1. cfr. Platone, *Phdr.* 152 b 1 e 2 sgg. Empedocle, fr. 7, vv. 8-11 Gallavotti = 31 B 61 Diels-Kranz; Ovidio, *Met.* IV 378 sg.

www.scribd.com/Baruch_2013

ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κειμένοις μίαν, καὶ ὦτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τἆλλα πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἄν τις εἰκάσειεν. ἐπορεύετο δὲ καὶ ὀρθὸν ὥσπερ νῦν, ὁπότέρωσε βουληθείη· καὶ ὁπότε ταχὺ ὁρμήσειεν θεῖν, ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες καὶ εἰς ὀρθὸν τὰ σκέλη περιφερόμενοι κυβιστῶσι κύκλῳ, ὀκτὼ τότε οὖσι τοῖς μέλεσιν ἀπερειδόμενοι ταχὺ ἐφέροντο κύκλῳ. ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει· περιφερῆ δὲ δὴ ἦν καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι. ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὃ λέγει Ὅμηρος περὶ Ἐφιάλτου τε καὶ Ὤτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς. ὁ οὖν Ζεὺς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἐβουλεύοντο ὅτι χρὴ αὐτοὺς ποιῆσαι, καὶ ἠπόρουν· οὔτε γὰρ ὅπως ἀποκτείναιεν εἶχον καὶ ὥσπερ τοὺς γίγαντας κεραυνώσαντες τὸ γένος ἀφανίσαιεν – αἱ τιμαὶ γὰρ αὐτοῖς καὶ ἱερὰ τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἠφανίζετο – οὔτε ὅπως ἐᾷεν ἀσελγαίνειν. μόγις δὴ ὁ Ζεὺς ἐννοήσας λέγει ὅτι «Δοκῶ μοι,» ἔφη, «ἔχειν μηχανήν, ὡς ἂν εἶέν τε ἄνθρωποι καὶ παύσαιντο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι. νῦν μὲν γὰρ αὐτούς, ἔφη, διατεμῶ δίχα ἕκαστον, καὶ ἅμα μὲν ἀσθενέστεροι ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμώτεροι ἡμῖν διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι· καὶ βαδιοῦνται ὀρθοὶ ἐπὶ δυοῖν σκελοῖν. ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελγαίνειν

190 a 5. θεῖν B Stobaeus: ἐλθεῖν TW a 7. ὀκτὼ τότε B: τότε ὀκτὼ T | ὀκτὼ... a 8. κύκλῳ om. W a 8. ἀπερειδόμενοι TW: ἅπερ εἰδόμενοι B b 2. ἀμφοτέρων BW: ἀμφότερον T b 7. τε καὶ BT: καὶ W c 3-4. ἀποκτείνειεν... ἀφανίσειεν W c 5. γὰρ ⟨ἂν⟩ Ast | ἱερὰ BTW: τὰ ἱερὰ Stobaeus c 7. ἔφη ἔχειν BT: ἔχειν ἔφη W c 8. ἄνθρωποι Voegelin: ἄνθρωποι BTW d 4. δ' ἔτι Stobaeus: δέ τι BTW

www.scribd.com/Baruch_2013

E aveva un'unica testa per ambedue i volti opposti l'uno all'altro, e quattro orecchi e due organi genitali. E tutte le altre parti ciascuno se le può immaginare da ciò che ho detto. Camminava anche diritto, come ora, nella direzione che volesse. E quando si metteva a correre velocemente, come i saltimbanchi che volteggiano in cerchio a gambe levate, appoggiandosi sulle membra che allora erano otto, si spostava rapidamente ruotando in cerchio. Per questo i generi erano tre e di queste nature, perché il maschio b
aveva tratto la sua origine dal Sole, la femmina dalla Terra e il ter- <
zo sesso, che partecipava di entrambi, dalla Luna, la quale partecipa della natura del Sole e della Terra. E le loro figure erano a cerchio e così il loro modo di procedere, perché assomigliavano ai loro genitori. Erano terribili per forza e per vigore e avevano grande superbia, e attaccarono gli dèi; e quello che Omero narra di Efialte e di Oto, che tentarono di scalare il cielo per assalire gli dèi, si dice di loro. Zeus e gli altri dèi, allora, tennero consiglio per c
decidere che ne dovessero fare e rimasero nel dubbio: non potevano infatti ucciderli, e, fulminandoli come fecero con i Giganti, annientarne la razza, perché sarebbero scomparsi anche gli onori e i sacrifici che provenivano loro dagli uomini; e d'altra parte non potevano permettere quelle insolenze. Dopo aver a lungo meditato, Zeus disse: "Credo di avere a disposizione un mezzo che consente che gli uomini continuino a esistere, e, divenuti più deboli, cessino di essere così sfrenati. Li taglierò ciascuno in due" disse, d
"cosicché da un lato saranno più deboli, e dall'altro saranno più utili a noi, perché diventeranno maggiori di numero. E cammineranno diritti su due gambe. Ma se parranno ancora comportarsi

190 a 6. cfr. Omero, *Il.* XVI 750; Erodoto, VI 129, 3; Senofonte, *Symp.* 2, 11 b 1-2. Aristotele, *de gen. anim.* I 2, 716 a 13-7; Aezio, V 7, 1 = *Dox. Gr.*, p. 419 Diels b 2-3. *Orph. hymn.* 9; Macrobio, III 8 b 5-c 1. Omero, *Od.* XI 305-20; *Il.* V 385 sgg. e Apollodoro, I 7, 4 (53-5) c 3-4. Esiodo, *Theog.* 50; 184 sgg.; Apollodoro, I 6, 1-2 (34-8) d 4-6. cfr. *infra*, 193 a 3-7

www.scribd.com/Baruch_2013

καὶ μὴ 'θέλωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ ἔφη, τεμῶ δίχα, ὥστ' ἐφ' ἑνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκωλιάζοντες.» ταῦτα εἰπὼν ἔτεμνε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ᾠὰ ταῖς θριξίν· ὅντινα δὲ τέμοι, τὸν Ἀπόλλω ἐκέλευεν τό τε πρόσωπον μεταστρέφειν καὶ τὸ τοῦ αὐχένος ἥμισυ πρὸς τὴν τομήν, ἵνα θεώμενος τὴν αὑτοῦ τιμῆσιν κοσμιώτερος εἴη ὁ ἄνθρωπος, καὶ τἆλλα ἰᾶσθαι ἐκέλευεν. ὁ δὲ τό τε πρόσωπον μετέστρεφε, καὶ συνέλκων πανταχόθεν τὸ δέρμα ἐπὶ τὴν γαστέρα νῦν καλουμένην, ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια, ἓν στόμα ποιῶν ἀπέδει κατὰ μέσην τὴν γαστέρα, ὃ δὴ τὸν ὀμφαλὸν καλοῦσι. καὶ τὰς μὲν ἄλλας ῥυτίδας τὰς πολλὰς ἐξελέαινε καὶ τὰ στήθη διήρθρου, ἔχων τι τοιοῦτον ὄργανον οἷον οἱ σκυτοτόμοι περὶ τὸν καλάποδα λεαίνοντες τὰς τῶν σκυτῶν ῥυτίδας· ὀλίγας δὲ κατέλιπε, τὰς περὶ αὐτὴν τὴν γαστέρα καὶ τὸν ὀμφαλόν, μνημεῖον εἶναι τοῦ παλαιοῦ πάθους. ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὑτοῦ συνῄει, καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι, ἀπέθνῃσκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ τῆς ἄλλης ἀργίας διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν. καὶ ὁπότε τι ἀποθάνοι τῶν ἡμίσεων, τὸ δὲ λειφθείη, τὸ λειφθὲν ἄλλο ἐζήτει καὶ συνεπλέκετο, εἴτε γυναικὸς τῆς ὅλης ἐντύχοι ἡμίσει – ὃ δὴ νῦν γυναῖκα καλοῦμεν – εἴτε ἀνδρός· καὶ οὕτως ἀπώλλυντο. ἐλεήσας δὲ ὁ Ζεὺς ἄλλην μηχανὴν πορίζεται, καὶ μετατίθησιν αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν – τέως γὰρ καὶ ταῦτα ἐκτὸς εἶχον, καὶ ἐγέννων

d 5. θέλωσιν B Stobaeus ἐθέλωσιν T ἐθέλουσιν W d 6. ἀσκωλιάζοντες W: ἀσκωλίζοντες BT d 7. ὄα Ruhnken ex Timaeo s. u.: ᾠὰ W Stobaeus ὠιὰ BT e 1. οἱ TW Stobaeus: om. B e 4. θεόμενος W e 8. βαλλάντια T: βαλάντια W βάλλοντα B
191 a 2. καλάποδα T: καλόποδα BW a 6. ξυνῄει TW Stobaeus: ξυνεῖναι B a 8. λιμοῦ B: τοῦ λιμοῦ T Stobaeus τῆς λιμοῦ W b 4. δὴ νῦν BT: μηδὲ W b 5. ἀπώλλυντο TW: ἀπολλυντο B

www.scribd.com/Baruch_2013

in modo insolente e non vorranno starsene tranquilli, ancora una volta" disse "io li taglierò in due, così che saranno costretti a camminare saltando su una gamba sola". Detto questo, tagliò gli uomini in due, come quelli che tagliano le sorbe per farle essiccare, o e <
come quelli che tagliano le uova con un crine. E per ciascuno che tagliava, dava incarico ad Apollo di rivoltare la faccia e la metà del <
collo verso la parte del taglio, in modo che l'uomo, vedendo questo suo taglio, diventasse più mansueto, e gli dava anche ordine di risanargli tutte le altre parti. E Apollo girava la faccia, e, tirando da ogni parte la pelle su quello che oggi viene chiamato ventre, come si fa con le borse che si contraggono, la legava nel mezzo del ventre, facendo una specie di bocca, quello che ora si chiama ombelico. E spianava le altre numerose pieghe e modellava i petti, 191 a
servendosi di uno strumento come quello che i calzolai usano per spianare sulle forme delle scarpe le pieghe del cuoio. Ma ne lasciò poche intorno al ventre medesimo e intorno all'ombelico, in modo che restasse un ricordo dell'antico castigo. <

«Allora, dopo che l'originaria natura umana fu divisa in due, ciascuna metà, desiderando fortemente l'altra metà che era sua, cercava di unirsi a lei. Gettandosi attorno le braccia e stringendosi forte l'una all'altra, desiderando fortemente di fondersi insieme, morivano di fame e di inattività, perché ciascuna non voleva fare b
nulla separata dall'altra. Quando una metà moriva e l'altra rimaneva in vita, quella rimasta cercava un'altra metà e si intrecciava con questa, sia che incontrasse la metà di una donna intera, quella che ora chiamiamo donna, sia di un uomo. E così morivano. Mosso a compassione, Zeus ricorse allora a un altro espediente. Trasportò i genitali sul davanti, perché fino ad allora anche questi avevano nella parte esterna e concepivano e generavano non già

d 6-e 2. cfr. Plutarco, *Amat.* 770 b
191 a 4. cfr. Platone, *Phdr.* 233 a sg.
e 2 sgg. cfr. Platone, *Crat.* 404 d 8-406 a 3
b 7-c 2. cfr. Platone, *Pol.* 271 a 4-7

www.scribd.com/Baruch_2013

c καὶ ἔτικτον οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες – μετέθηκέ τε οὖν οὕτω αὐτῶν εἰς τὸ πρόσθεν καὶ διὰ τούτων τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοις ἐποίησεν, διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει, τῶνδε ἕνεκα, ἵνα ἐν τῇ συμπλοκῇ
5 ἅμα μὲν εἰ ἀνὴρ γυναικὶ ἐντύχοι, γεννῷεν καὶ γίγνοιτο τὸ γένος, ἅμα δ' εἰ καὶ ἄρρην ἄρρενι, πλησμονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας καὶ διαπαύοιντο καὶ ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο. ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου
d ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην. ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὥσπερ αἱ ψῆτται,
5 ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον. ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινοῦ τμῆμά εἰσιν, ὃ δὴ τότε ἀνδρόγυνον ἐκαλεῖτο, φιλογύναικές τέ εἰσι καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασιν, καὶ
e ὅσαι αὖ γυναῖκες φίλανδροί τε καὶ μοιχεύτριαι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται. ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν γυναικὸς τμῆμά εἰσιν, οὐ πάνυ αὗται τοῖς ἀνδράσι τὸν νοῦν προσέχουσιν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὰς γυναῖκας τετραμμέναι
5 εἰσί, καὶ αἱ ἑταιρίστριαι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται. ὅσοι δὲ ἄρρενος τμῆμά εἰσι, τὰ ἄρρενα διώκουσι, καὶ τέως μὲν ἂν παῖδες ὦσιν, ἅτε τεμάχια ὄντα τοῦ ἄρρενος, φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας καὶ χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλε-
192 a γμένοι τοῖς ἀνδράσι, καί εἰσιν οὗτοι βέλτιστοι τῶν παίδων καὶ μειρακίων, ἅτε ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει. φασὶ δὲ δή τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι· οὐ γὰρ ὑπ' ἀναισχυντίας τοῦτο δρῶσιν ἀλλ' ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας

c 2. αυτῶν B: αὐτῶν TW αὖ Schanz | πρόσθεν BTW: ἔμπροσθεν Stobaeus c 3. γένεσιν] γέννησιν Vermehren c 3-4. διὰ... θήλει secl. Jahn c 5. τὸ BTW: del. Usener c 6. ἄρρην BTW: ἄρρεν al. Stobaeus d 5. δὴ BT: δὲ W | ἕκαστος TW: ἕκαστον B Stobaeus e 2. γυναικὸς BT: γυναικῶν W e 5. αἱ BT: om. W Stobaeus e 6. τέως BTW Stobaeus: ἕως Ast

www.scribd.com/Baruch_2013

fra di loro, ma in terra, come le cicale. Trasportò dunque così c <
questi organi sul davanti e fece sì che la procreazione avesse luogo
con l'uso reciproco di questi organi, per opera del maschio nella
femmina. E fece questo perché, se nell'amplesso si trovassero in-
sieme un uomo e una donna, procreassero e riproducessero la
stirpe; se invece maschio con maschio, venisse loro sazietà di
quell'unione, e così si acquietassero e si rivolgessero al loro lavoro
e si occupassero delle altre faccende della vita.

«Da così tanto tempo è connaturato negli uomini l'amore degli d
uni per gli altri, che vuole ricomporre l'antica natura e cerca di fa-
re di due uno e di medicare la natura umana. Ciascuno di noi,
dunque, è come una contromarca di uomo, diviso da uno in due, <
come le sogliole; e ciascuno cerca sempre l'altra contromarca che
gli è propria. Così, tutti quegli uomini che sono nati dalla divisio-
ne di quell'essere misto, che allora si chiamava androgino, sono
amanti di donne, e da questo genere deriva la maggior parte degli
adulteri; e da questo genere derivano anche le donne amanti degli e
uomini e le adultere. Le donne invece che sono nate dalla divisio-
ne di una donna non badano troppo agli uomini, ma hanno pro-
pensione per le donne, ed è da questo genere che derivano le le- <
sbiche. Quelli che sono nati dalla divisione del maschio inseguo-
no i maschi e, finché sono fanciulli, in quanto piccole parti del
maschio, amano gli uomini, e godono di giacere e stare abbraccia-
ti con gli uomini; e sono proprio questi i fanciulli e i giovanetti mi- 192 a
gliori, perché per natura sono i più dotati di virilità. Alcuni in ve-
rità sostengono che sono degli impudenti, ma hanno torto: essi
fanno questo non per impudenza, ma per arditezza, fortezza e vi-

d 1-2. cfr. Empedocle, fr. 4, vv. 1-52 Gallavotti = 31 B 13-22 Diels Kranz d 3-4. Aristotele, *de gen. anim.* I 18, 772 b 10 = test. 22 Gallavotti = 31 B 63 Diels-Kranz d 4. cfr. Aristofane, *Lys.* 115 sg. e 6 sgg. cfr. Platone, *Phdr.* 253 e 5 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

καὶ ἀρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. μέγα δὲ τεκμήριον· καὶ γὰρ τελεωθέντες μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι. ἐπειδὰν δὲ ἀνδρωθῶσι, παιδεραστοῦσι καὶ πρὸς γάμους καὶ παιδοποιίας οὐ προσέχουσι τὸν νοῦν φύσει, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται· ἀλλ' ἐξαρκεῖ αὐτοῖς μετ' ἀλλήλων καταζῆν ἀγάμοις. πάντως μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος παιδεραστής τε καὶ φιλεραστὴς γίγνεται, ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος. ὅταν μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἐκείνῳ ἐντύχῃ τῷ αὑτοῦ ἡμίσει καὶ ὁ παιδεραστὴς καὶ ἄλλος πᾶς, τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες ὡς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον. καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου οὗτοί εἰσιν, οἳ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι. οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία, ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς· ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται. καὶ εἰ αὐτοῖς ἐν τῷ αὐτῷ κατακειμένοις ἐπιστὰς ὁ Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα, ἔροιτο· «Τί ἔσθ' ὃ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι, ὑμῖν παρ' ἀλλήλων γενέσθαι»; καὶ εἰ ἀποροῦντας αὐτοὺς πάλιν ἔροιτο· «Ἆρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἕνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Ἅιδου ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι κοινῇ τεθνεῶτε· ἀλλ' ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε καὶ

192 b 7. ἐκπλήττονται TW: ἐκπλήττοντα B c 4. οὐδενὶ Stobaeus: οὐδὲν BTW οὐδὲ scr. recc. c 6. χαίρει TW: χαίρειν B d 6-7. ὅτι... ἀπολείπεσθαι om. W d 8. θέλω B: ἐθέλω TW | συντῆξαι BT: ἐντῆξαι W e 1. συμφυσῆσαι BTW: συμφῦσαι bt e 2. ζῆτε ὡς TW: ζητήσεως B

www.scribd.com/Baruch_2013

rilità, essendo inclini a ciò che è simile a loro. E una bella prova è questa: giunti a maturità, solo questi uomini entrano nella vita politica. E diventati uomini si innamorano dei ragazzi e per loro na- b
tura non si preoccupano delle nozze e della procreazione dei figli, ma sono costretti a far questo dalla legge. A loro basterebbe inve- <
ce vivere insieme gli uni con gli altri, senza nozze. In generale, dunque, un uomo di questa specie è amante dei ragazzi e amante degli amanti, attaccandosi sempre a ciò che gli appartiene. E quando l'amante di ragazzi o chiunque altro si incontri con la metà che è sua, allora in modo mirabile sono presi da amicizia, da familiarità e da amore; e non vogliono, per così dire, separarsi c
l'uno dall'altro, neppure per breve tempo. Sono proprio loro che trascorrono insieme tutta la vita, loro che non saprebbero neppure dire ciò che vogliono ottenere l'uno dall'altro. Nessuno, infatti, potrebbe credere che sia il piacere sessuale, quasi che solo per questo godano l'un con l'altro di stare insieme con tanto affetto; ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera altro che è incapace di esprimere, ma vaticina ciò che vuole e lo dice per d
enigmi. Se, mentre giacciono insieme, si avvicinasse Efesto con i suoi attrezzi e domandasse loro: "Che cos'è, uomini, che volete <
ottenere l'uno dall'altro?"; e se, non sapendo essi rispondere, domandasse ancora: "Forse è questo che desiderate: diventare la medesima cosa l'uno con l'altro, così da non lasciarvi né giorno né notte? Se desiderate questo, io voglio fondervi e unirvi insieme in una unica cosa, in modo che da due che siete diventiate uno solo, e
e finché vivrete, viviate insieme uniti, come un essere unico, e quando morirete, anche laggiù nell'Ade, invece di due siate ancora uno, uniti insieme nella morte. Guardate se è questo che bra-

192 a 7-b 2. cfr. Platone, *Leg.* IV 721 a 2 sgg.: VI 771 e 1 sgg.; 773 e 1 sgg. c 2-d 2. cfr. *infra*, 205 d 10-206 a 1 d 3. cfr. Omero, *Od.* VIII 266-366; *Il.* XVIII 372 sgg.; 468 sgg. d 3-e 5. cfr. Aristotele, *Pol.* II 4, 1262 b 11-4 e 1. cfr. Omero, *Il.* XVIII 470; XXIII 218

www.scribd.com/Baruch_2013

ἐξαρκεῖ ὑμῖν ἂν τούτου τύχητε»· ταῦτ' ἀκούσας ἴσμεν ὅτι οὐδ' ἂν εἷς ἐξαρνηθείη οὐδ' ἄλλο τι ἂν φανείη βουλόμενος, ἀλλ' ἀτεχνῶς οἷοιτ' ἂν ἀκηκοέναι τοῦτο ὃ πάλαι ἄρα ἐπεθύμει, συνελθὼν καὶ συντακεὶς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἦμεν ὅλοι· τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα. καὶ πρὸ τοῦ, ὥσπερ λέγω, ἓν ἦμεν, νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων· φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὖθις διασχισθησόμεθα, καὶ περίιμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφὴν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαντα παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεούς, ἵνα τὰ μὲν ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ τύχωμεν, ὡς ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ στρατηγός. ᾧ μηδεὶς ἐναντία πραττέτω – πράττει δ' ἐναντία ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται – φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσι. καὶ μή μοι ὑπολάβῃ Ἐρυξίμαχος, κωμῳδῶν τὸν λόγον, ὡς Παυσανίαν καὶ Ἀγάθωνα λέγω – ἴσως μὲν γὰρ καὶ οὗτοι τούτων τυγχάνουσιν ὄντες καί εἰσιν ἀμφότεροι τὴν φύσιν ἄρρενες – λέγω δὲ οὖν ἔγωγε καθ' ἁπάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ὅτι οὕτως ἂν ἡμῶν τὸ γένος εὔδαιμον γένοιτο, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα καὶ τῶν παιδικῶν τῶν αὑτοῦ ἕκαστος τύχοι εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν. εἰ δὲ τοῦτο ἄριστον, ἀναγκαῖον καὶ τῶν νῦν παρόντων τὸ

e 6. ἄλλο τι B: ἄλλο ὅτι TW e 7. τοῦτο ὃ] τοῦ οὗ Badham e 9. τοῦτο] τούτου Bast

193 a 5. διασχισθησόμεθα TW: διασχησθησώμεθα B a 6. καταγραφὴν BTW: καταγραφῇ Schneider κατὰ γραφὴν Ruhnken | διαπεπρισμένοι TW: διαπεπρησμένοι B b 1. ὡς BTW: ὢν recc. b 6. μοι B: μου TW

c 5. τύχοι BT: τύχῃ W c 6-7. τὸ... ἐγγυτάτω BT: τῷ... ἐγγυτάτῳ W

www.scribd.com/Baruch_2013

mate, e se vi soddisfa ottenere questo". Udendo simili cose, neppure uno – sappiamo bene – direbbe di no; né mostrerebbe di desiderare altro, ma penserebbe di avere udito proprio quello che desiderava da tempo, ossia, congiungendosi e fondendosi insieme con l'amato, da due diventare uno. E questa ne è la causa: così era la nostra antica natura, e noi eravamo tutti interi. Perciò al desiderio e all'aspirazione dell'intero diamo il nome di Eros. Prima, co- 193 a
me dicevo, eravamo uno; ora, invece, per nostra colpa, siamo stati
separati dal dio, come gli Arcadi dagli Spartani. E, se non saremo <
rispettosi verso gli dèi, c'è pericolo di venire di nuovo divisi a metà, e di dover andare in giro come le figure in bassorilievo scolpite sui cippi, segati in due lungo il naso, come dadi tagliati in due.

«Perciò, bisogna che ogni uomo esorti l'altro a essere devoto
agli dèi, per scampare a questo male e conseguire quei beni di cui b
Eros è signore e guida. A Eros nessuno si opponga, perché chi si oppone a Eros è inviso agli dèi. Una volta diventati amici di Eros e riconciliatici con lui, incontreremo e ritroveremo i nostri amati, cosa che solo pochi oggi riescono a fare. Erissimaco poi non mi
venga a dire, mettendo in burla il mio discorso, che io mi riferisco <
a Pausania e ad Agatone – anche se forse anche loro sono di que- c
sti, e posseggono entrambi natura maschile –. Io mi riferisco a tutti, agli uomini e alle donne, e dico che la nostra specie può essere felice se ciascuno di noi conduce l'Eros al suo fine e ritrova il suo amato, ritornando, così, all'antica natura. Se questa è la cosa migliore, è necessario che delle cose presenti la migliore sia quella

193 a 2-3. cfr. Senofonte, *Hist. Gr.* V 2, 1 sgg.; Diodoro, XV 5; Polibio, IV 27 a 3-7. cfr. *supra* 190 d 4-6; Aristofane, *Ran.* 826 b 6-c 2. cfr. Platone, *Prot.* 315 d 6-e 3 c 5-8. Platone, *Phdr.* 252 d 5 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

τούτου ἐγγυτάτω ἄριστον εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶ παιδικῶν τυχεῖν κατὰ νοῦν αὐτῷ πεφυκότων· οὗ δὴ τὸν αἴτιον θεὸν ὑμνοῦντες
d δικαίως ἂν ὑμνοῖμεν Ἔρωτα, ὃς ἔν τε τῷ παρόντι ἡμᾶς πλεῖστα ὀνίνησιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγων, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται, ἡμῶν παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν, καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ
5 ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι.

Οὗτος, ἔφη, ὦ Ἐρυξίμαχε, ὁ ἐμὸς λόγος ἐστὶ περὶ Ἔρωτος, ἀλλοῖος ἢ ὁ σός. ὥσπερ οὖν ἐδεήθην σου, μὴ κωμῳδήσῃς αὐτόν, ἵνα καὶ τῶν λοιπῶν ἀκούσωμεν τί ἕκαστος
e ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί ἑκάτερος· Ἀγάθων γὰρ καὶ Σωκράτης λοιποί.

Ἀλλὰ πείσομαί σοι, ἔφη φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον· καὶ γάρ μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη. καὶ εἰ μὴ συνῄδη Σω-
5 κράτει τε καὶ Ἀγάθωνι δεινοῖς οὖσι περὶ τὰ ἐρωτικά, πάνυ ἂν ἐφοβούμην μὴ ἀπορήσωσι λόγων διὰ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ εἰρῆσθαι· νῦν δὲ ὅμως θαρρῶ.

194 a Τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν Καλῶς γὰρ αὐτὸς ἠγώνισαι, ὦ Ἐρυξίμαχε· εἰ δὲ γένοιο οὗ νῦν ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὗ ἔσομαι ἐπειδὰν καὶ Ἀγάθων εἴπῃ εὖ, καὶ μάλ' ἂν
5 φοβοῖο καὶ ἐν παντὶ εἴης ὥσπερ ἐγὼ νῦν.

Φαρμάττειν βούλει με, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν τὸν Ἀγάθωνα, ἵνα θορυβηθῶ διὰ τὸ οἴεσθαι τὸ θέατρον προσδοκίαν μεγάλην ἔχειν ὡς εὖ ἐροῦντος ἐμοῦ.

Ἐπιλήσμων μεντἂν εἴην, ὦ Ἀγάθων, εἰπεῖν τὸν Σω-
b κράτη, εἰ ἰδὼν τὴν σὴν ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην ἀναβαίνοντος ἐπὶ τὸν ὀκρίβαντα μετὰ τῶν ὑποκριτῶν, καὶ

c 7. τοῦτο TW: τοῦτον B d 1. τε TW: om. B d 7. ἀλλοῖος TW: ἀλλ' οἷος B e 6. ἀπορήσωσι TW: ἀπορήσω B
194 a 2. οὖ νῦν TW: ου νῦν B a 3. ἴσως οὖ TW: ἴσως ου B οὖ ἴσως Schanz | post εὖ dist. Vahlen b 2. ὀκριβάντα TW: ἀκριβαντα B

www.scribd.com/Baruch_2013

che più gli si avvicina: e questa è incontrare l'amato che per natura corrisponda alle nostre attese. Se vogliamo, dunque, inneggiare al dio che è causa di ciò, è giusto inneggiare a Eros, il quale nel d
presente ci giova grandemente, conducendoci verso ciò che ci è proprio, e per la vita futura ci offre speranze grandissime che, se saremo riverenti verso gli dèi, ristabilendoci nella nostra antica natura e guarendoci, ci renderà felici e beati.

«Questo, Erissimaco, è il mio discorso su Eros, tutto diverso dal tuo. Come ti ho pregato, non metterlo in burla, affinché possiamo ascoltare ciò che dirà ciascuno dei rimanenti, o, meglio, cia- e
scuno di questi due, perché restano solo Agatone e Socrate.»

Erissimaco rispose – così disse Aristodemo –: «Ti ubbidirò perché il tuo discorso mi è piaciuto. E se non sapessi che Agatone e Socrate sono assai esperti nelle cose d'amore, avrei timore che non sapessero più che cosa dire, dopo le molte e svariate cose che si sono dette. Ma ora sono fiducioso».

E Socrate disse: «Tu hai sostenuto bene la gara, Erissimaco. 194 a
Ma se ti trovassi al mio posto, o meglio dove sarò quando anche Agatone avrà parlato, anche tu avresti molta paura e ti sentiresti in tutto, come mi sento io ora».

«Mi vuoi fare l'incantesimo, Socrate» disse Agatone, «affinché io sia colto da turbamento al pensiero che il pubblico, convinto che io pronunci un bel discorso, sia in grande attesa.»

«Sarei davvero uno smemorato, Agatone» disse Socrate, se, dopo aver veduto il tuo coraggio e la tua forza d'animo quando b
salivi con gli attori sul palcoscenico e fissavi il tuo sguardo su un

d 7. cfr. *supra*, 189 c 2-3

www.scribd.com/Baruch_2013

βλέψαντος ἐναντία τοσούτῳ θεάτρῳ, μέλλοντος ἐπιδείξεσθαι σαυτοῦ λόγους, καὶ οὐδ' ὁπωστιοῦν ἐκπλαγέντος, νῦν οἰηθείην σε θορυβήσεσθαι ἕνεκα ἡμῶν ὀλίγων ἀνθρώπων.

Τί δέ, ὦ Σώκρατες; τὸν Ἀγάθωνα φάναι, οὐ δήπου με οὕτω θεάτρου μεστὸν ἡγῇ ὥστε καὶ ἀγνοεῖν ὅτι νοῦν ἔχοντι ὀλίγοι ἔμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερώτεροι;

c Οὐ μεντἂν καλῶς ποιοίην, φάναι, ὦ Ἀγάθων, περὶ σοῦ τι ἐγὼ ἄγροικον δοξάζων· ἀλλ' εὖ οἶδα ὅτι εἴ τισιν ἐντύχοις οὓς ἡγοῖο σοφούς, μᾶλλον ἂν αὐτῶν φροντίζοις ἢ τῶν πολλῶν. ἀλλὰ μὴ οὐχ οὗτοι ἡμεῖς ὦμεν – ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ ἐκεῖ παρῆμεν καὶ ἦμεν τῶν πολλῶν – εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς, τάχ' ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἷοιο αἰσχρὸν ὂν ποιεῖν· ἢ πῶς λέγεις;

Ἀληθῆ λέγεις, φάναι.

Τοὺς δὲ πολλοὺς οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἴ τι οἷοιο αἰσχρὸν ποιεῖν;

d Καὶ τὸν Φαῖδρον ἔφη ὑπολαβόντα εἰπεῖν Ὦ φίλε Ἀγάθων, ἐὰν ἀποκρίνῃ Σωκράτει, οὐδὲν ἔτι διοίσει αὐτῷ ὁπηοῦν τῶν ἐνθάδε ὁτιοῦν γίγνεσθαι, ἐὰν μόνον ἔχῃ ὅτῳ διαλέγηται, ἄλλως τε καὶ καλῷ. ἐγὼ δὲ ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου, ἀναγκαῖον δέ μοι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκωμίου τῷ Ἔρωτι καὶ ἀποδέξασθαι παρ' ἑνὸς ἑκάστου ὑμῶν τὸν λόγον· ἀποδοὺς οὖν ἑκάτερος τῷ θεῷ οὕτως ἤδη διαλεγέσθω.

e Ἀλλὰ καλῶς λέγεις, ὦ Φαῖδρε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, καὶ οὐδέν με κωλύει λέγειν· Σωκράτει γὰρ καὶ αὖθις ἔσται πολλάκις διαλέγεσθαι.

Ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν. δοκοῦσι γάρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες

b 3. ἐπιδείξεσθαι B: ἐπιδείξασθυαι TW b 5. θορυβήσεσθαι TW: θορυβηθήσεσθαι B c 6. ἴσως secl. Schanz: πως Usener c 7. ὂν secl. F.A. Wolf c 9. οἷοιο TW: οἵοιτο B e 4. ὡς BTW: ᾗ uulg.

www.scribd.com/Baruch_2013

pubblico così numeroso, mentre eri in procinto di rappresentare la tua composizione senza essere per nulla impaurito, ora credessi che ti lascerai turbare da noi, che siamo così pochi!»

E Agatone rispose: «Ma che cosa dici, Socrate? Mi reputi così infatuato di teatro da non capire che, per chi ha senno, pochi intelligenti fanno più paura di molti stolti?».

«Non farei certo bene, Agatone» disse Socrate, «a pensare di te c
qualcosa di rozzo. So bene che, se incontrassi persone che ritieni sapienti, ti preoccuperesti più di loro che della folla. Ma forse noi non siamo di quelle persone. Anche noi, infatti, eravamo in teatro mescolati tra la folla. Ma se ti imbattessi in persone veramente sapienti, ti vergogneresti senz'altro di fronte a loro, qualora tu credessi di compiere qualche azione vergognosa; o non dici così?»

«È vero», rispose.

«E della folla non ti vergogneresti, se credessi di compiere qualche azione vergognosa?»

Allora Fedro, intervenendo, disse: «Caro Agatone, se rispondi d
a Socrate, non gli importerà più nulla di come qui andranno le cose, solo che abbia qualcuno con cui discutere, specialmente se è bello. Io con piacere ascolto Socrate discutere, ma ora devo preoccuparmi dell'elogio di Eros e riscuotere da ciascuno di voi il tributo del discorso. Pagate prima tributo al dio, e poi discutete pure!».

«Giusto, Fedro» disse Agatone, «non c'è nulla che mi impedi- e
sca di parlare. Con Socrate, infatti, anche in seguito avrò spesso modo di discutere.»

«In primo luogo, voglio dire come debbo parlare, e poi parla- <
re. Quelli che hanno parlato prima di me, infatti, non mi pare che

194 d 1-8. cfr. *supra* 177 d 5 e 4 sgg. cfr. Gorgia, *Enc. Hel.* 2 = 82 B 11 Diels-Kranz (vol. II, p. 288, 7-11)

www.scribd.com/Baruch_2013

οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαιμονίζειν
τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος· ὁποῖος δέ τις αὐτὸς ὢν
195 a ταῦτα ἐδωρήσατο, οὐδεὶς εἴρηκεν. εἷς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντὸς
ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἷος οἵων αἴτιος ὢν
τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ. οὕτω δὴ τὸν Ἔρωτα καὶ
ἡμᾶς δίκαιον ἐπαινέσαι πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν, ἔπειτα
5 τὰς δόσεις. φημὶ οὖν ἐγὼ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων
Ἔρωτα, εἰ θέμις καὶ ἀνεμέσητον εἰπεῖν, εὐδαιμονέστατον
εἶναι αὐτῶν, κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον. ἔστι δὲ κάλλιστος
ὢν τοιόσδε. πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε. μέγα
b δὲ τεκμήριον τῷ λόγῳ αὐτὸς παρέχεται, φεύγων φυγῇ τὸ
γῆρας, ταχὺ ὂν δῆλον ὅτι· θᾶττον γοῦν τοῦ δέοντος ἡμῖν
προσέρχεται. ὃ δὴ πέφυκεν Ἔρως μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς
πολλοῦ πλησιάζειν. μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν·
5 ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει.
ἐγὼ δὲ Φαίδρῳ πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ,
ὡς Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν, ἀλλά
c φημι νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν καὶ ἀεὶ νέον, τὰ δὲ παλαιὰ
πράγματα περὶ θεούς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν,
Ἀνάγκῃ καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον·
οὐ γὰρ ἂν ἐκτομαὶ οὐδὲ δεσμοὶ ἀλλήλων ἐγίγνοντο καὶ ἄλλα
5 πολλὰ καὶ βίαια, εἰ Ἔρως ἐν αὐτοῖς ἦν, ἀλλὰ φιλία καὶ
εἰρήνη, ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρως τῶν θεῶν βασιλεύει. νέος
μὲν οὖν ἐστι, πρὸς δὲ τῷ νέῳ ἁπαλός· ποιητοῦ δ' ἔστιν
d ἐνδεὴς οἷος ἦν Ὅμηρος πρὸς τὸ ἐπιδεῖξαι θεοῦ ἁπαλότητα.
Ὅμηρος γὰρ Ἄτην θεόν τέ φησιν εἶναι καὶ ἁπαλήν – τοὺς
γοῦν πόδας αὐτῆς ἁπαλοὺς εἶναι – λέγων

195 a 1. ὀρθὸς B: om. TW a 2. οἷς οἵων ex emend. T: οἷος ὧν BTW b 2. ὂν BW: οὖν T b 3. ἔρως TW: ἔρωτος B | οὐδ' ἐντὸς Stobaeus: οὐ δόντος B οὐδ' ὄντος TW b 4. πλησιάζειν TW Stobaeus: πλησιάζει B | ἔστιν] ἔστι νέος Sauppe ἔσται Diels c 2. πράγματα TW Stobaeus: γράμματα B | παρμενίδης TW: παρμενείδης B d 3. εἶναι BTW: φησιν εἶναι Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

abbiano encomiato il dio, ma la felicità degli uomini per i beni che il dio procura a loro. Ma come sia quel dio che procura questi doni, non lo ha detto nessuno. Uno solo è il modo giusto per ogni elogio intorno a ogni cosa: esporre col discorso quale sia colui del quale si parla, e di quali effetti sia causa. È giusto, quindi, che anche noi elogiamo Eros, prima dicendo quale è lui, e poi quali i suoi doni. Dico che fra tutti gli dèi che sono felici, se è lecito dirlo e non provoca l'ira divina, Eros è il più felice, perché è il più bello e il più buono. È il più bello, perché ha questa natura. In primo luogo, Fedro, tra gli dèi è il più giovane. Una grande prova di quello che dico ce la dà egli stesso, fuggendo con fuga veloce la vecchiaia, la quale – è noto –, è molto veloce, perché s'avvicina a noi più presto di quanto dovrebbe. Per sua natura Eros la odia e non le si accosta neppure da lontano. È giovane e sta sempre con i giovani: dice bene infatti il vecchio detto che il simile si avvicina sempre al simile. E con Fedro, pur essendo d'accordo su molte altre cose, non concordo su questo: che Eros sia più antico di Crono e di Giapeto. Io affermo – invece – che Eros è il più giovane degli dèi, è sempre giovane. E quelle antiche vicende sugli dèi, che narrano Esiodo e Parmenide, avvennero per opera della Necessità e non di Eros, se pure sono racconti veri. Se Eros fosse stato con loro, non ci sarebbero stati né mutilazioni né incatenamenti degli uni e degli altri, e molte altre violenze, ma amicizia e pace, come c'è ora, da quando sugli dèi regna Eros. È giovane dunque e, oltre che giovane, è delicato. Ma manca un poeta come Omero, che mostri la delicatezza di questo dio. Di Ate infatti Omero dice che è dea ed è delicata, o, almeno, che sono delicati i suoi piedi, così esprimendosi:

195 a
b
c
d

195 b 5. Omero, *Od.* XVII 218; Platone, *Ly.* 214 a 6; *Prot.* 337 d 1; *Gorg.* 510 b 2-5; *Phdr.* 240 c 1 sg.; *Resp.* I 329 a 1 sgg.; cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 350, n. 15 Leutsch-Schneidewin b 7. Esiodo, *Theog.* 132-8; 507 sgg.; Omero, *Il.* VIII 479-81 c 2-6. cfr. Esiodo, *Theog.* 167 sgg.; 459 sgg.; 617 sgg.; 629 sgg.; 758 sgg.; Parmenide, 28 B 8, vv. 29-32; B 10, v. 6 Diels-Kranz

www.scribd.com/Baruch_2013

τῆς μένθ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδεος
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

καλῷ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἁπαλότητα ἀποφαίνειν, ὅτι οὐκ ἐπὶ σκληροῦ βαίνει, ἀλλ' ἐπὶ μαλθακοῦ. τῷ αὐτῷ δὴ καὶ ἡμεῖς χρησόμεθα τεκμηρίῳ περὶ Ἔρωτα ὅτι ἁπαλός. οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς βαίνει οὐδ' ἐπὶ κρανίων, ἃ ἐστιν οὐ πάνυ μαλακά, ἀλλ' ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ. ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται, καὶ οὐκ αὖ ἐξῆς ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ' ἥτινι ἂν σκληρὸν ἦθος ἐχούσῃ ἐντύχῃ, ἀπέρχεται, ἥ δ' ἂν μαλακόν, οἰκίζεται. ἁπτόμενον οὖν ἀεὶ καὶ ποσὶν καὶ πάντῃ ἐν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων, ἁπαλώτατον ἀνάγκη
196 a εἶναι. νεώτατος μὲν δή ἐστι καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος. οὐ γὰρ ἂν οἷός τ' ἦν πάντῃ περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιὼν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιών, εἰ σκληρὸς ἦν. συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας μέγα τεκμήριον ἡ εὐσχημοσύνη, ὃ δὴ διαφερόντως ἐκ πάντων ὁμολογουμένως Ἔρως ἔχει· ἀσχημοσύνῃ γὰρ καὶ Ἔρωτι πρὸς ἀλλήλους ἀεὶ πόλεμος. χρόας δὲ κάλλος ἡ κατ' ἄνθη δίαιτα τοῦ θεοῦ σημαίνει· ἀνανθεῖ γὰρ
b καὶ ἀπηνθηκότι καὶ σώματι καὶ ψυχῇ καὶ ἄλλῳ ὁτῳοῦν οὐκ ἐνίζει Ἔρως, οὗ δ' ἂν εὐανθής τε καὶ εὐώδης τόπος ᾖ, ἐνταῦθα δὲ καὶ ἵζει καὶ μένει.

Περὶ μὲν οὖν κάλλους τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα ἱκανὰ καὶ ἔτι πολλὰ λείπεται, περὶ δὲ ἀρετῆς Ἔρωτος μετὰ ταῦτα λεκτέον, τὸ μὲν μέγιστον ὅτι Ἔρως οὔτ' ἀδικεῖ οὔτ' ἀδικεῖται οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεόν, οὔτε ὑπ' ἀνθρώπου οὔτε ἄνθρωπον. οὔτε

d 4. τῆς BTW Stobaeus: τῇ Aristarchus Homeri codices (T 9.2) | οὔδεος BT: οὔδει W Homeri codices d 5. πίλναται W et ex πίδναται T: πήδναται B d 7. τῷ αὐτῷ TW Stobaeus: τὸ αὐτὸ B e 1. χρησόμεθα W Stobaeus: χρησώμεθα BT e 5. ἐξῆς TW: ἐξ ἧς B
196 a 3. καὶ (ante εἰσιὼν) BT: om. W a 8. τοῦ BT: om. W b 3. δὲ Stobaeus: om. BTW

www.scribd.com/Baruch_2013

Ha i piedi leggeri: non poggia sul suolo,
ma invece cammina sopra le teste degli uomini.

E mi pare che egli dimostri la delicatezza della dea con una bella prova, e cioè che cammina non sul duro, ma sul molle. Della medesima prova ci serviremo anche noi, applicandola a Eros, per di- e
mostrare che egli è delicato: non cammina sulla terra e neppure sulle teste degli uomini, che non sono troppo morbide; ma cammina e dimora fra le cose più morbide che ci sono. Pone la sua dimora nei cuori e nelle anime degli dèi e degli uomini; e neppure in tutte le anime una dopo l'altra, ma se si imbatte in un'anima che ha un carattere duro, se ne va via; se tenero vi prende invece dimora. Allora, poiché con i piedi e con tutte le altre membra tocca ciò che vi è di più morbido fra le cose più morbide, Eros deve essere delicatissimo. È giovanissimo quindi, delicatissimo, e inoltre 196 a
è fluttuante nella sua forma. Non potrebbe infatti avvolgersi per ogni dove, né entrare dapprima in ogni anima e poi uscirne inavvertito, se fosse rigido. Una grande prova della sua forma armoniosa e flessuosa è la leggiadria che Eros possiede in sommo grado, per comune consenso: fra bruttezza e amore c'è sempre guerra reciproca.

«Il suo vivere fra i fiori spiega la bellezza del suo colorito. Su ciò che non ha fiore o che è già sfiorito – sia anima, sia corpo, sia b
qualsiasi altra cosa –, Eros non si posa; dove invece ci sia un luogo fiorito e odoroso, qui egli si posa e rimane.

«Della bellezza di Eros sono sufficienti le cose che ho detto, anche se ne restano ancora molte. Rimane da parlare, dopo le cose dette, della virtù di Eros. La cosa più grande è che Eros non fa ingiustizia né a dèi né a uomini; e nemmeno la riceve né da dèi né

d 4-5. Omero, *Il.* XIX 92-3
196 a 7-b 3. cfr. Alcmane, fr. 147, p. 145 Calame = 58, vol. I, p. 90 Davies = 58, vol. II, p. 434 Campbell; Aristotele, *Poet.* 9, 1451 b 19-23

www.scribd.com/Baruch_2013

γὰρ αὐτὸς βίᾳ πάσχει, εἴ τι πάσχει – βία γὰρ Ἔρωτος οὐχ
c ἅπτεται· οὔτε ποιῶν ποιεῖ – πᾶς γὰρ ἑκὼν Ἔρωτι πᾶν
ὑπηρετεῖ, ἃ δ' ἂν ἑκὼν ἑκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν «οἱ πόλεως
βασιλῆς νόμοι» δίκαια εἶναι. πρὸς δὲ τῇ δικαιοσύνῃ σωφρο-
σύνης πλείστης μετέχει. εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη
5 τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἔρωτος δὲ μηδεμίαν
ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἥττους, κρατοῖντ' ἂν ὑπὸ Ἔρωτος,
ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρως δια-
φερόντως ἂν σωφρονοῖ. καὶ μὴν εἴς γε ἀνδρείαν Ἔρωτι
d «οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται.» οὐ γὰρ ἔχει Ἔρωτα Ἄρης,
ἀλλ' Ἔρως Ἄρη – Ἀφροδίτης, ὡς λόγος – κρείττων δὲ ὁ ἔχων
τοῦ ἐχομένου· τοῦ δ' ἀνδρειοτάτου τῶν ἄλλων κρατῶν πάντων
ἂν ἀνδρειότατος εἴη. περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ σωφρο-
5 σύνης καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας λείπεται·
ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον μὴ ἐλλείπειν. καὶ πρῶτον μέν,
ἵν' αὖ καὶ ἐγὼ τὴν ἡμετέραν τέχνην τιμήσω ὥσπερ Ἐρυξί-
e μαχος τὴν αὑτοῦ, ποιητὴς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ
ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητὴς γίγνεται, «κἂν ἄμουσος
ᾖ τὸ πρίν,» οὗ ἂν Ἔρως ἅψηται. ᾧ δὴ πρέπει ἡμᾶς
μαρτυρίῳ χρῆσθαι, ὅτι ποιητὴς ὁ Ἔρως ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ
5 πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικήν· ἃ γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ
μὴ οἶδεν, οὔτ' ἂν ἑτέρῳ δοίη οὔτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν. καὶ
197 a μὲν δὴ τήν γε τῶν ζῴων ποίησιν πάντων τίς ἐναντιώσεται
μὴ οὐχὶ Ἔρωτος εἶναι σοφίαν, ᾗ γίγνεταί τε καὶ φύεται
πάντα τὰ ζῷα; ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ
ἴσμεν, ὅτι οὗ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται,

c 2. ἄν BTW Stobaeus: ἄν τις uulg. | πόλεως BTW: τῶν πόλεων Stobaeus c 4. πλείστης] πλεῖστον Cobet | εἶναι BT: om. W d 4. ἂν TW: om. B d 7. ἵν' αὖ TW αὖ B ἵν' οὖν Stobaeus e 2. κἂν TW: καὶ B e 4. χρῆσθαι BTW: χρήσασθαι Stobaeus e 5. ἔχει Bw: ἔχῃ TW
197 a 1. μὲν BT: μὴν W

www.scribd.com/Baruch_2013

da uomini. Né egli patisce per violenza, se mai qualcosa patisce – la violenza non tocca Eros –; né agisce con violenza quando agi- c
sce, perché tutti servono Eros volontariamente in ogni cosa. E ciò che uno, consenziente, concorda con un altro pure consenziente, "le leggi regine della Città" stabiliscono essere giusto. Oltre che <
della giustizia, Eros partecipa della più grande temperanza. Tutti <
concordano che la temperanza consiste nel dominare i piaceri e i desideri, e che nessun piacere è più forte di Eros. Se, dunque, gli altri piaceri sono più deboli, possono essere dominati da Eros, ed Eros li domina; e, in quanto domina i piaceri e i desideri, Eros è in sommo grado temperante. E per fortezza, poi, "neppure Ares gli d
si oppone". Non è Ares che possiede Eros, ma è Eros che possiede Ares – l'amore di Afrodite, come si racconta –. E chi possiede è più potente di chi è posseduto; e chi vince il più forte è il più forte di tutti. Della giustizia, della temperanza e della fortezza del dio si è detto. Mi resta ancora da dire della sua sapienza. Per quanto è possibile, bisogna non mancare in nulla. In primo luogo, per onorare anch'io la nostra arte come Erissimaco ha onorato la sua, dirò che questo dio è un poeta così sapiente da rendere poeti e
anche gli altri. Ognuno, infatti, diventa un artista, non appena Eros lo tocchi, "anche se prima era estraneo alle Muse". E di questa prova ci conviene fare uso per dimostrare che Eros è un artista <
valente, per dirla in breve, di tutte le creazioni sacre alle Muse: le cose che non si hanno e non si conoscono, non si possono né dire né insegnare agli altri. Considerando infatti la produzione degli 197 a
esseri viventi, chi potrà negare che sia per la sapienza di Eros che tutti gli esseri viventi si generano e crescono? E quanto all'esercizio delle arti, non sappiamo che chi ha avuto maestro questo dio

c 2-3. cfr. Pindaro, fr. 152, p. 242 Bowra; Platone, *Gorg.* 484 b 4 sgg.; Alcidamante *ap.* Aristotele, *Rhet.* III 3, 1406 a 18-23 c 3-8. *sed contra* cfr. Platone, *Phd.* 68 e 2-69 a 4 d 1. Sofocle, fr. 235, p. 186 Nauck^2 d 2. cfr. Omero, *Od.* VIII 266 sgg. d 4 sgg. Euripide, *Med.* 844 d 7-e 1. cfr. *supra*, 186 a 7-b 1 e 2-3. Euripide, fr. 663, p. 569 Nauck^2; Aristofane, *Vesp.* 1074

www.scribd.com/Baruch_2013

ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη, οὗ δ' ἂν Ἔρως μὴ ἐφάψηται, σκοτεινός; τοξικήν γε μὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν Ἀπόλλων ἀνηῦρεν ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος, ὥστε καὶ οὗτος Ἔρωτος ἂν εἴη μαθητής, καὶ Μοῦσαι μουσικῆς καὶ Ἥφαιστος χαλκείας καὶ Ἀθηνᾶ ἱστουργίας καὶ Ζεὺς κυβερνᾶν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. ὅθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἔρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους – αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπι ἔρως – πρὸ τοῦ δέ, ὥσπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.

Οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι. ἐπέρχεται δέ μοί τι καὶ ἔμμετρον εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

> εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην
> νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει.

οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμών· πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἵλεως ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς

b 5. ἔπι scripsi et sic fort. pr. B (fort. ἔτι Schanz ἔστιν apogr. D): ἔπεστιν TW Stobaeus: ἔνι corr. b οὐκ ἔνεστιν in marg. rec. b c 3. ἔμμετρον BTW Stobaeus: ἐμμέτρως Hermogenes c 6. ἀνέμων BTW: τ' ἀνέμων Stobaeus δ' ἀνέμοις Hermogenes | κοίτην BTW: κοίτην τ' Stobaeus κοίτῃ θ' G. Dindorf | τ' ἐνὶ κήδει Stobaeus Hermogenes: τε νικηδει B τε νηκηδῆ T τε νικήδει W (in marg. γρ. καὶ νηκηδεῖ) d 3. θυσίαισι W: θυσίαις BT εὐθυμίαις Stobaeus d 5. ἵλεως ἀγαθός BTW: ἵλεως ἀγαθοῖς Stobaeus ἵλεως ἀγανός Usener d 7. χλίδῆς (sic) T (sed ί ex ή): χληδης B χληδῆς W | ἱμέρου TW: ἡμέρου B | πόθου om. Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

diventa famoso e illustre, mentre chi non è stato toccato da Eros rimane oscuro? L'arte del tirare con l'arco, la medicina e la divinazione le ha scoperte Apollo guidato dal desiderio e da Eros, cosicché egli pure è un discepolo di Eros; e così anche le Muse nelle b
loro arti, Efesto nell'arte di fabbro, Atena nell'arte del tessere e "Zeus nel governare gli dèi e gli uomini". Di conseguenza, anche le discordie degli dèi si composero quando sopraggiunse Eros, che è evidentemente amore di bellezza, perché amore di bruttezza non esiste. Prima, invece, come ho detto all'inizio, fra gli dèi avvenivano molte e terribili cose, come si narra, perché dominava la Necessità. Ma quando nacque questo dio, a causa dell'amore delle cose belle ogni bene venne agli dèi e agli uomini.

«Così mi sembra, Fedro, che Eros, essendo egli per primo bel- c
lissimo e buonissimo, sia causa anche per gli altri di simili pregi. E mi viene da dire in versi che è Eros che produce

fra gli uomini pace, sul mare quiete
tregua di vento, riposo e sonno quando si è nell'angoscia.

Eros ci spoglia di estraneità e ci colma di affinità; è il promotore d
di tutti gli incontri come questo nostro, che ci riuniscono gli uni con gli altri; fa a guida nelle feste, nelle danze e nei sacrifici; produce dolcezza e allontana rusticità; generoso di benevolenza, avaro di malevolenza; è benigno e buono; oggetto di contemplazione per i sapienti, di meraviglie per gli dèi; invidiato da chi ne è escluso; possesso prezioso di chi ne è partecipe; padre di delicatezza, di mollezza, di tenerezza, di grazie, di desiderio e di bramosia: è

197 a 6-b 3. cfr. Omero, *Il.* I 72; 451; II 827; V 735; IX 98 sg.; XIV 178 sg.; XVIII 372 sgg.; *Od.* VIII 266-366; Solone, fr. 13, 53 sg., vol. II, p. 149 West; Platone, *Crat.* 404 d 8-406 a 3 b 6. cfr. *supra* 195 c 1 sgg. c 5-6. versi di Agatone, non noti da altra fonte d 1-e 5. cfr. Aristofane, *Thesm.* 52-7

www.scribd.com/Baruch_2013

ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν
e λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ
ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν
κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ ἕπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμ-
νοῦντα καλῶς, ᾠδῆς μετέχοντα ἣν ᾄδει θέλγων πάντων θεῶν
5 τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.

Οὗτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαῖδρε, τῷ θεῷ
ἀνακείσθω, τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας, καθ'
ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων.

198 a Εἰπόντος δὲ τοῦ Ἀγάθωνος πάντας ἔφη ὁ Ἀριστόδημος
ἀναθορυβῆσαι τοὺς παρόντας, ὡς πρεπόντως τοῦ νεανίσκου
εἰρηκότος καὶ αὐτῷ καὶ τῷ θεῷ. τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν
βλέψαντα εἰς τὸν Ἐρυξίμαχον, Ἆρά σοι δοκῶ, φάναι, ὦ
5 παῖ Ἀκουμενοῦ, ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι, ἀλλ' οὐ μαντικῶς
ἃ νυνδὴ ἔλεγον εἰπεῖν, ὅτι Ἀγάθων θαυμαστῶς ἐροῖ, ἐγὼ δ'
ἀπορήσοιμι;

Τὸ μὲν ἕτερον, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, μαντικῶς μοι
δοκεῖς εἰρηκέναι, ὅτι Ἀγάθων εὖ ἐρεῖ· τὸ δὲ σὲ ἀπορήσειν,
10 οὐκ οἶμαι.

b Καὶ πῶς, ὦ μακάριε, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, οὐ μέλλω
ἀπορεῖν καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλος ὁστισοῦν, μέλλων λέξειν μετὰ
καλὸν οὕτω καὶ παντοδαπὸν λόγον ῥηθέντα; καὶ τὰ μὲν ἄλλα
οὐχ ὁμοίως μὲν θαυμαστά· τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους
5 τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων;
ἐπεὶ ἔγωγε ἐνθυμούμενος ὅτι αὐτὸς οὐχ οἷός τ' ἔσομαι οὐδ'
ἐγγὺς τούτων οὐδὲν καλὸν εἰπεῖν, ὑπ' αἰσχύνης ὀλίγου

d 8. ἀμελὴς TW: ἀνελὴς B ἐν φόβῳ ἐν πόθῳ ἐν πόνῳ ἐν μόγῳ Schütz ἐν πόνῳ ἐν φόβῳ ἐν μόθῳ ἐν μόγῳ Jahn ἐν πόνῳ ἐν φόβῳ ἐν μόθῳ ἐν λόχῳ Rettig alii alia e 2. καὶ BT: om. W e 4. καλῶς BTW: καλῆς Stobaeus καλῶς καλῆς uulg.

198 a 2. πρεπόντως bt: πρέποντος BTW a 8. μοι δοκεῖς B: δοκεῖς μοι TW b 3. οὕτω καὶ παντοδαπὸν B: καὶ παντοδαπὸν οὕτω TW b 4. μὲν BTW: om. Vind. 21 b 5. ἀκούων BT: om. W b 6. οἷός τ' BT: οἷος W

www.scribd.com/Baruch_2013

pieno di cura per i buoni e trascura i malvagi; nella fatica, nella paura, nella passione e nella parola è guida, aiuto, sostenitore, salvatore eccelso; è ornamento di tutti gli dèi e di tutti gli uomini; è guida bellissima e bravissima, che tutti gli uomini devono seguire, cantandolo in maniera bella, partecipando all'ode che egli canta, incantando il pensiero degli dèi e degli uomini tutti. e

«Questo mio discorso, Fedro, sia offerto al dio, fatto di cose un po' dette per scherzo, un po' dette sul serio in giusta misura, per quanto ne sono capace.»

Non appena Agatone ebbe terminato il suo discorso – raccontava Aristodemo –, tutti i presenti applaudirono molto, convinti che il giovane avesse parlato in maniera degna di lui stesso e del dio. E Socrate, volgendo lo sguardo a Erissimaco, disse: «Ti pare, forse, figlio di Acumeno, che il mio timore di prima fosse inconsistente? O non ti pare, invece, che io parlassi da indovino, quando dicevo che Agatone avrebbe fatto un discorso in modo mirabile, e che io sarei venuto a trovarmi privo di risorse?». 198 a <

«In una cosa» rispose Erissimaco «mi sembra che tu sia stato un indovino, a dire che Agatone avrebbe fatto un bel discorso; nell'altra, che ti saresti trovato in imbarazzo, non credo proprio.»

«E come, benedett'uomo» riprese Socrate, «non potrei trovarmi in imbarazzo, e non solo io ma chiunque altro, dopo che è stato pronunciato un discorso così bello e così vario? Certo, nel resto, non è stato ammirevole tutto alla stessa maniera, ma verso la fine chi non sarebbe rimasto colpito nell'udire la bellezza delle parole e delle espressioni? Così che, riflettendo sul fatto che non sarei stato in grado di dire nulla che fosse vicino a queste cose così belle, sarei scappato via per vergogna, se in qualche modo mi fosse stato b

198 b 4-5. cfr. *supra*, 187 c 3-e 8

www.scribd.com/Baruch_2013

c ἀποδρὰς ᾠχόμην, εἴ πῃ εἶχον. καὶ γάρ με Γοργίου ὁ λόγος
ἀνεμίμνησκεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὁμήρου ἐπεπόνθη·
ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν
δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν
5 με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειεν. καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα
καταγέλαστος ὤν, ἡνίκα ὑμῖν ὡμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ'
d ὑμῶν ἐγκωμιάσεσθαι τὸν Ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ
ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς ἔδει ἐγκωμιάζειν
ὁτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾠμην δεῖν τἀληθῆ
λέγειν περὶ ἑκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν
5 ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένους
ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ
ἐρῶν, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὁτιοῦν. τὸ δὲ ἄρα,
ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὁτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς
e μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ᾖ
οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα.
προυρρήθη γάρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα
ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται. διὰ ταῦτα δὴ
5 οἶμαι πάντα λόγον κινοῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι, καί
φατε αὐτὸν τοιοῦτόν τε εἶναι καὶ τοσούτων αἴτιον, ὅπως ἂν
199 a φαίνηται ὡς κάλλιστος καὶ ἄριστος, δῆλον ὅτι τοῖς μὴ γιγνώ-
σκουσιν – οὐ γὰρ δήπου τοῖς γε εἰδόσιν – καὶ καλῶς γ' ἔχει
καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος. ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ οὐκ ᾔδη ἄρα τὸν
τρόπον τοῦ ἐπαίνου, οὐ δ' εἰδὼς ὑμῖν ὡμολόγησα καὶ αὐτὸς
5 ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσεσθαι. ἡ γλῶσσα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ
φρὴν οὔ· χαιρέτω δή. οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν
τρόπον – οὐ γὰρ ἂν δυναίμην – οὐ μέντοι ἀλλὰ τά γε ἀληθῆ,
b εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἐμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς

c 4. ἐν τῷ λόγῳ secl. Usener d 3. ἀβελτερίας B: ἀβελτηρίας TW
e 4. δόξει Stephanus: δόξῃ BTW
199 a 2. γὰρ δήπου Cobet: γὰρ ἄν που TW γάρ που B a 3. ᾔδη ἄρα T: ᾔδη BW a 5. γλῶσσα W: γλῶττα BT

www.scribd.com/Baruch_2013

possibile. Il discorso mi ricordava Gorgia, tanto che mi pareva di c <
provare ciò che narra Omero: mi prese la paura che Agatone, alla fine del discorso, lanciasse la testa di quel temibile oratore Gorgia contro di me, e mi trasformasse in pietra, togliendomi la voce. E mi sono reso conto di essere stato uno sciocco, quando acconsentivo a fare anch'io insieme a voi l'elogio di Eros, a mio turno, e dicevo di essere esperto nelle cose d'amore, mentre, invero, non ero d
a conoscenza del modo in cui si deve elogiare una qualsiasi cosa.

«Per la mia ingenuità, credevo che su ciascuna cosa che viene elogiata si dovesse dire la verità; che questo dovesse costituire il fondamento e che, scegliendo le più belle fra le verità, si dovessero presentare disposte nel modo più conveniente. E già pensavo con orgoglio che avrei fatto un bel discorso, persuaso di conoscere la verità sul fare l'elogio di qualsiasi cosa. Ma mi sembra che non era questo il modo di fare un bell'elogio di qualsiasi cosa, ma consisteva, invece, nell'attribuire alla cosa i pregi più grandi e più belli, sia e
che essa li abbia, sia no. E se poi questo era falso, non importava nulla. Sembra, infatti, che si sia preso accordo che ciascuno di noi fingesse di elogiare Eros, e non già che lo elogiasse veramente. Per questo motivo credo che voi, sollevando ogni argomento, lo riferite a Eros, e affermate che egli è così e che è causa di beni tanto grandi, per farlo apparire bellissimo e buonissimo, evidentemente a quelli 199 a
che non lo conoscono, non certo a quelli che ne hanno fatto esperienza; e in questo modo l'elogio risulta bello e grandioso. Ma io non ero a conoscenza di questo modo di fare l'elogio, e proprio perché non lo conoscevo, ho dato il mio assenso di elogiarlo io pure, quando fosse il mio turno. Ma "promise la lingua, e non la mente". Addio, dunque. In questo modo l'elogio non lo faccio – non ne sono capace –, ma se volete, sono disposto a dirvi le cose vere se- b

c 1-5. cfr. Omero, *Il.* V 741 sg.; VIII 349; IX 36; *Od.* XI 633 sgg.; Pindaro, *Pyth.* 10, 44-8, p. 108 Bowra d 1-2. cfr. *supra* 177 d 7-8
199 a 5-6. Euripide, *Hipp.* 612; Aristofane, *Thesm.* 275 sg.; *Ran.* 101 sg.; 1471; Platone, *Theaet.* 154 d 3-6

www.scribd.com/Baruch_2013

ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὄφλω. ὅρα οὖν, ὦ Φαῖδρε, εἴ τι καὶ τοιούτου λόγου δέῃ, περὶ Ἔρωτος τἀληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτῃ ὁποία δ' ἂν τις τύχῃ ἐπελθοῦσα.

Τὸν οὖν Φαῖδρον ἔφη καὶ τοὺς ἄλλους κελεύειν λέγειν, ὅπῃ αὐτὸς οἴοιτο δεῖν εἰπεῖν, ταύτῃ.

Ἔτι τοίνυν, φάναι, ὦ Φαῖδρε, πάρες μοι Ἀγάθωνα σμίκρ' ἄττα ἐρέσθαι, ἵνα ἀνομολογησάμενος παρ' αὐτοῦ οὕτως ἤδη λέγω.

c Ἀλλὰ παρίημι, φάναι τὸν Φαῖδρον, ἀλλ' ἐρώτα. μετὰ ταῦτα δὴ τὸν Σωκράτη ἔφη ἐνθένδε ποθὲν ἄρξασθαι.

Καὶ μήν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδεῖξαι ὁποῖός τίς ἐστιν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. ταύτην τὴν ἀρχὴν πάνυ ἄγαμαι. ἴθι οὖν μοι περὶ Ἔρωτος, ἐπειδὴ καὶ τἆλλα καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς διῆλθες οἷός ἐστι, καὶ
d τόδε εἰπέ· πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναί τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστιν – γελοῖον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρὸς ἢ πατρός – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἆρα ὁ πατὴρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὔ; εἶπες ἂν δήπου μοι, εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἔστιν ὑέος γε ἢ θυγατρὸς ὁ πατὴρ πατήρ· ἢ οὔ;

Πάνυ γε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Οὐκοῦν καὶ ἡ μήτηρ ὡσαύτως; Ὁμολογεῖσθαι καὶ τοῦτο.

e Ἔτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀπόκριναι ὀλίγῳ πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὃ βούλομαι. εἰ γὰρ ἐροίμην, «Τί δέ; ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφὸς ἢ οὔ;» Φάναι εἶναι.

b 4. ὀνομάσει W: ὀνόμασι BT | δ' ἂν Usener (δὴ ἄν Stallbaum): δ' ἄν B δ' ἄν TW c 7. οἷός B: οἷος τ' TW d 1-2. ἔρως ἔρως BW: ἔρως T d 9. ὁμολογεῖσθαι BTW: ὁμολογῆσαι uulg. ὁμολογεῖν Stallbaum

www.scribd.com/Baruch_2013

condo la mia maniera, e non già in rapporto ai vostri discorsi, per non attirarmi la vostra derisione. Vedi, Fedro, se hai bisogno anche di un discorso di questo genere, che faccia udire la verità su Eros, detta però con quelle parole e con quella costruzione di frasi quali via via mi verranno in mente.»

Fedro e gli altri – disse Aristodemo – incitarono Socrate a parlare come riteneva di dover parlare.

«Ancora, Fedro» soggiunse Socrate, «permettimi di fare prima alcune piccole domande ad Agatone, perché, dopo essermi accordato con lui, possa cominciare il mio discorso.»

«Te lo permetto» rispose Fedro «chiedi pure.» c

Dopo questo, Socrate incominciò a parlare press'a poco in questi termini.

«Mi sembra, caro Agatone, che tu abbia incominciato bene il < tuo discorso, dicendo che per prima cosa bisogna mostrare chi è Eros e poi le sue opere. Questo inizio mi piace. Su Eros, dunque, poiché per il resto hai fatto un'esposizione in modo bello e grandioso, spiegando chi per natura è, dimmi anche questo: Eros è ta- d le da essere amore di qualcuno, oppure di nessuno? Non ti domando se sia di una madre o di un padre – sarebbe ridicola la domanda se Eros sia di una madre o di un padre –; te lo domando, invece, come se del padre io ti domandassi questo: il padre è padre di qualcuno, oppure no? E certamente tu mi diresti, se volessi rispondere bene, che il padre è padre di un figlio o di una figlia; o no?»

«Sicuramente», rispose Agatone.

«Non è così anche la madre?» Fu d'accordo anche su questo.

«Rispondimi» riprese Socrate, «ancora un poco di più, perché e tu possa capire meglio ciò che io voglio. Se io ti domandassi: e che? un fratello, in quanto tale, è fratello di qualcuno, oppure no?»

Disse che lo era.

www.scribd.com/Baruch_2013

Οὐκοῦν ἀδελφοῦ ἢ ἀδελφῆς; Ὁμολογεῖν.

Πειρῶ δή, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός;

Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

200 a Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, φύλαξον παρὰ σαυτῷ μεμνημένος ὅτου· τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου οὗ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὔ;

Πάνυ γε, φάναι.

Πότερον ἔχων αὐτὸ οὗ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων;

Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι.

Σκόπει δή, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν, ἢ μὴ
b ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεὲς ᾖ; ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὦ Ἀγάθων, ὡς ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς;

Κἀμοί, φάναι, δοκεῖ.

Καλῶς λέγεις. ἆρ' οὖν βούλοιτ' ἄν τις μέγας ὢν μέγας
5 εἶναι, ἢ ἰσχυρὸς ὢν ἰσχυρός;

Ἀδύνατον ἐκ τῶν ὡμολογημένων.

Οὐ γάρ που ἐνδεὴς ἂν εἴη τούτων ὅ γε ὤν.

Ἀληθῆ λέγεις.

Εἰ γὰρ καὶ ἰσχυρὸς ὢν βούλοιτο ἰσχυρὸς εἶναι, φάναι τὸν
10 Σωκράτη, καὶ ταχὺς ὢν ταχύς, καὶ ὑγιὴς ὢν ὑγιής – ἴσως γὰρ ἄν τις ταῦτα οἰηθείη καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τοὺς ὄντας
c τε τοιούτους καὶ ἔχοντας ταῦτα τούτων ἅπερ ἔχουσι καὶ ἐπιθυμεῖν, ἵν' οὖν μὴ ἐξαπατηθῶμεν, τούτου ἕνεκα λέγω – τούτοις γάρ, ὦ Ἀγάθων, εἰ ἐννοεῖς, ἔχειν μὲν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ παρόντι ἀνάγκη ἃ ἔχουσιν, ἐάντε βούλωνται
5 ἐάντε μή, καὶ τούτου γε δήπου τίς ἂν ἐπιθυμήσειεν; ἀλλ'

200 a 8. σκόπει BT: σκοπεῖν W | εἰκότος BT: εἰκότως W b 6. ὡμολογημένων BTW: ὁμολογουμένων uulg. b 9. καὶ BT: om. W b 11. ταῦτα B: ταυτὶ TW c 3. ἕκαστα BTW: ἕκαστον uulg.

www.scribd.com/Baruch_2013

«E non è fratello di un fratello o di una sorella?» Lo ammise.

«Cerca quindi di dirlo» proseguì Socrate «anche sull'amore: Eros è amore di nulla, oppure di qualcosa?»

«Certamente di qualcosa.»

«Questo» soggiunse Socrate «custodiscilo in te, ricordandoti 200 a
di chi è amore. Dimmi invece questo: Eros desidera o no la cosa <
di cui egli è amore?»

«Certamente», rispose.

«Perché possiede ciò che desidera e ama, per questo lo desidera e ama, o perché non lo possiede?»

«Perché non lo possiede, come è verosimile», rispose.

«Considera però» proseguì Socrate, «se anziché verosimile, non sia proprio necessario che il desiderare sia desiderio di ciò che manca, e che non vi sia desiderio se non c'è mancanza. Io, b
Agatone, ho la piena convinzione che sia necessario. E a te come sembra?»

«Sembra anche a me», rispose.

«Dici bene! Uno che è grande, desidera forse di essere grande, o uno che è forte desidera forse di essere forte?»

«È impossibile, dopo quello che si è convenuto.»

«Non può mancare infatti di certe qualità chi già le possiede.»

«Dici il vero.»

«Supponiamo» riprese Socrate, «che chi è forte desideri essere forte, veloce chi è veloce e sano chi è sano. Forse qualcuno potrebbe infatti credere che, per tutte queste qualità e per le altre di questo genere, coloro che ne sono dotati e le posseggono, desi- c
derino anche ciò che già posseggono. Dico questo, per non lasciarci ingannare. Ebbene, Agatone, se tu rifletti, è necessario che costoro, nel momento presente, posseggano ognuno ciascuna delle qualità che hanno, lo vogliano o no; e questo chi lo potrebbe mai

200 a 7-b 3. cfr. Platone, *Phdr.* 266 e 3; 272 b 7-274 b 5; 275 d 7-e 1; Aristotele, *Rhet.* II 24, 1402 a 10 sg. (= Agatone, fr. 9, p. 765 Nauck²), *Poet.* 18, 1456 a 23-5 a 9. Platone, *Ly.* 221 d 6 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

ὅταν τις λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω, εἴποιμεν ἂν αὐτῷ ὅτι σύ, ὦ ἄνθρωπε,
d πλοῦτον κεκτημένος καὶ ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν βούλει καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα κεκτῆσθαι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν παρόντι, εἴτε βούλει εἴτε μή, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπιθυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις
5 ἢ τόδε, ὅτι βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον παρεῖναι. ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἄν; Συμφάναι ἔφη τὸν Ἀγάθωνα.

Εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη, Οὐκοῦν τοῦτό γ' ἐστὶν ἐκείνου ἐρᾶν, ὃ οὔπω ἕτοιμον αὐτῷ ἐστιν οὐδὲ ἔχει, τὸ εἰς τὸν
10 ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σῳζόμενα καὶ παρόντα;

e Πάνυ γε, φάναι.

Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία
5 τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;

Πάνυ γ', εἰπεῖν.

Ἴθι δή, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ εἰρημένα. ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ;

201 a Ναί, φάναι.

Ἐπὶ δὴ τούτοις ἀναμνήσθητι τίνων ἔφησθα ἐν τῷ λόγῳ εἶναι τὸν Ἔρωτα· εἰ δὲ βούλει, ἐγώ σε ἀναμνήσω. οἶμαι γάρ σε οὑτωσί πως εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ
5 πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχρῶν γὰρ οὐκ εἴη ἔρως. οὐχ οὑτωσί πως ἔλεγες;

c 7. καὶ πλουτεῖν B: πλουτεῖν TW d 3. ἔχεις TW: ἔχῃς B d 8. οὐκοῦν BW: οὐκοῦν δὴ pr. T d 9. τὸ TW: τὰ B d 9-10. τὸ... παρόντα secl. Badham d 10. καὶ TW: μοι B τὰ νῦν al. uulg. e 2. ἄλλος BW: ὁ ἄλλος T e 5. τε om. W e 7. ἀνομολογησόμεθα W
201 a 5. ἔρως BT Oxy.: ὁ ἔρως W

www.scribd.com/Baruch_2013

desiderare? E se qualcuno, poi, mi dicesse: "Io, pur essendo sano, voglio anche essere sano; ricco, pur essendo ricco, e desidero ciò che ho", noi gli risponderemmo questo: "Tu, caro, che hai ricchezza, salute e forza, vuoi in realtà averle anche in futuro, perché d
nel momento presente, che tu voglia o no, le possiedi già. Bada, dunque, se quando affermi: "Desidero le cose che ora ho", tu, in verità, non dica altro se non questo: "Desidero che le cose che ho al presente mi rimangano anche in futuro". Potrebbe non essere d'accordo?».

Agatone ne convenne.

Socrate continuò: «E questo non significa amare ciò che non si ha a disposizione e ancora non si possiede, ossia desiderare che queste cose ci siano conservate e siano presenti anche in futuro?».

«Certamente», rispose. e

«Costui, dunque, e ogni altra persona che abbia desiderio, desidera ciò che non ha a sua disposizione e che non è presente, ciò che non possiede, ciò che egli non è, e di cui manca. Sono queste le cose di cui sente desiderio e amore?»

«Certo», rispose.

«Suvvia», disse Socrate, «ricapitoliamo le cose che abbiamo detto. Eros non è forse, innanzi tutto, amore di alcune cose e, poi, di quelle cose di cui sente mancanza?»

«Sì», rispose. 201 a

«Dopo questo, ricorda a quali cose nel tuo discorso hai detto che Eros si rivolge. Se vuoi, te lo ricorderò io. Credo che tu abbia detto press'a poco questo: che le vicende degli dèi hanno ricevuto ordine per l'amore delle cose belle; delle cose brutte, infatti, non c'è amore. Non hai detto all'incirca questo?»

201 a 1-2. cfr. *supra* 197 b 3 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

Εἶπον γάρ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Καὶ ἐπιεικῶς γε λέγεις, ὦ ἑταῖρε, φάναι τὸν Σωκράτη· καὶ εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη
10 ἔρως, αἴσχους δὲ οὔ; Ὡμολόγει.

b Οὐκοῦν ὡμολόγηται, οὗ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν;

Ναί, εἰπεῖν.

Ἐνδεὴς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.

5 Ἀνάγκη, φάναι.

Τί δέ; τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἆρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι;

Οὐ δῆτα.

Ἔτι οὖν ὁμολογεῖς Ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως
10 ἔχει;

Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν Κινδυνεύω, ὦ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.

c Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὦ Ἀγάθων. ἀλλὰ σμικρὸν ἔτι εἰπέ· τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;

Ἔμοιγε.

Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ
5 καλά, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεὴς εἴη.

Ἐγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἐχέτω ὡς σὺ λέγεις.

Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὦ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

d Καὶ σὲ μέν γε ἤδη ἐάσω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὅν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά – καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ

a 9. τι ὁ] η s. u. Oxy. b 1. ἔχῃ BTW b 2. ἐρᾶι W c 1. ειπας Oxy. c 8. φιλε Oxy. d 2. μαντινικῆς BT Oxy.: μαντικῆς W

www.scribd.com/Baruch_2013

«Sì, l'ho detto», rispose Agatone.

«E lo hai detto a proposito, amico» disse Socrate. «E se è veramente così, che altro è Eros se non amore di bellezza, e non già di bruttezza?»

Lo ammise.

«E non si è ammesso che Eros ama ciò di cui è privo e non b
possiede?»

«Sì», disse.

«Eros, dunque, è privo di bellezza e non la possiede.»

«Per forza», disse.

«E che? Ciò che è privo di bellezza e non la possiede in nessun modo, dici che è bello?»

«Proprio no.»

«E se è così, ammetti ancora che Eros è bello?»

E Agatone disse: «C'è pericolo, Socrate, che non sapessi nulla di quello che dicevo».

«Eppure» disse Socrate, «hai parlato bene, Agatone. Ma mi c
devi dire ancora una piccola cosa: le cose buone non ti sembrano anche belle?»

«A me sì.»

«Se, allora, Eros è privo delle cose belle, e le cose belle sono <
buone, egli è privo anche delle cose buone.»

«Socrate, non posso contraddirti» rispose Agatone. «Sia pure come tu dici!»

«È alla verità» disse Socrate, «che non puoi contraddire, caro Agatone, perché contraddire a Socrate non è per nulla difficile.»

«Ma, ormai, ti lascerò stare. Cercherò, invece, di esporre a voi d
il discorso su Eros, che una volta udii da una donna di Mantinea, <
Diotima, che in queste e in molte altre cose era sapiente, e che

201 c 4-5. cfr. Platone, *Phil.* 64 e 5 sgg.; *Tim.* 87 c 4 sgg. c 8-9. Platone, *Gorg.* 473 b 10 sg. d 3-5. cfr. Tucidide, II 47 sgg. e 8 sgg. cfr. *Soph.* 257 b 3 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς
5 νόσου, ἣ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν – ὃν οὖν ἐκείνη
ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὡμολογη-
μένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ, ὅπως ἂν
δύνωμαι. δεῖ δή, ὦ Ἀγάθων, ὥσπερ σὺ διηγήσω, διελθεῖν
e αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστιν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ
ἔργα αὐτοῦ. δοκεῖ οὖν μοι ῥᾷστον εἶναι οὕτω διελθεῖν, ὡς
ποτέ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διῄει. σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ
πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ
5 Ἀγάθων, ὡς εἴη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἴη δὲ τῶν καλῶν·
ἤλεγχε δή με τούτοις τοῖς λόγοις οἵσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς
οὔτε καλὸς εἴη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός.

Καὶ ἐγώ, Πῶς λέγεις, ἔφην, ὦ Διοτίμα; αἰσχρὸς ἄρα ὁ
Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

10 Καὶ ἥ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἢ οἴει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν
ᾖ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;

202 a Μάλιστά γε.

Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; ἢ οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἔστιν
τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

Τί τοῦτο;

5 Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ
οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα
πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; – οὔτε ἀμαθία – τὸ γὰρ τοῦ ὄντος
τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; – ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ
ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

10 Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

b Μὴ τοίνυν ἀνάγκαζε ὃ μὴ καλόν ἐστιν αἰσχρὸν εἶναι,

d 4. [ε]ποιησατο (της s. u.) Oxy. d 5-6. λογον εκεινη ελεγεν Oxy. d 7. ἐπ' Oxy.: ἀπ' BTW d 8. δεῖ δὴ TW Oxy.: δείλη B | διηγήσω BTW Oxy.: δὴ ἡγήσω Schanz e 1. οποιος Oxy. e 3. γὰρ] δε Oxy. e 8. πωσ εφη λεγεις Oxy.
202 a 5. τὸ BT Oxy.: τὰ W | ὀρθὰ δοξάζειν TW Oxy.: ὀρθοδοξάζειν B | καὶ om. Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

una volta per gli Ateniesi, prima della peste e grazie ai sacrifici, ottenne il rinvio per dieci anni dell'epidemia; e fu lei che istruì anche me nelle cose d'amore. Il discorso che mi fece cercherò di esporlo, partendo dalle cose che si sono convenute fra me e Agatone, pronunciandolo da solo, per quanto mi è possibile. E bisogna proprio, Agatone, come tu hai indicato, spiegare, in primo luogo, chi è Eros, di quale natura, e quali, poi, le sue opere. Ebbene, mi sembra che la cosa più facile sia quella di esporre il modo in cui un tempo la straniera procedeva facendomi domande. Anch'io dicevo a lei all'incirca quelle stesse cose che Agatone ha detto a me, che Eros è un gran dio, ed è amore delle cose belle. Ella mi confutava con quegli stessi argomenti che ho usato contro di lui, dicendo che, stando al mio discorso, Eros non è né bello né buono.

«E io allora le replicai: "Cosa dici, Diotima? Eros è brutto e cattivo?".

«E lei: "Non dire bestemmie! Credi forse che ciò che non è bello, sia di necessità brutto?".

«"Sicuramente!"

«"E ciò che non è sapiente, sia ignorante? Non ti accorgi che c'è qualcosa di mezzo fra sapienza e ignoranza?"

«"Qual è questo?"

«"Non sai che avere una retta opinione, senza essere però in grado di darne ragione" precisò Diotima, "non è un sapere – come può essere scienza una cosa di cui non si può dare ragione? –; ma non è neppure ignoranza – come può essere ignoranza, se coglie l'essenza? –. L'opinione retta è dunque di questo tipo: un qualcosa di mezzo fra saggezza e ignoranza."

«"Dici il vero", risposi.

«"Non costringere dunque ciò che non è bello a essere brutto

202 a 5-9. cfr. Platone, *Men.* 96 a 6-98 c 4; specialmente 96 a 6-98 c 4; 99 a 1 sgg. a 8-9. *Resp.* V 477 a 6-b 1; 478 c 13-d 3

www.scribd.com/Baruch_2013

μηδὲ ὃ μὴ ἀγαθόν, κακόν. οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδέν τι μᾶλλον οἷου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλά τι μεταξύ, ἔφη, τούτοιν.

Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖταί γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι.

Τῶν μὴ εἰδότων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἢ καὶ τῶν εἰδότων;

Συμπάντων μὲν οὖν.

Καὶ ἣ γελάσασα Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἵ φασιν αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι;

Τίνες οὗτοι; ἦν δ' ἐγώ.

Εἷς μέν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ.

Κἀγὼ εἶπον, Πῶς τοῦτο, ἔφην, λέγεις;

Καὶ ἥ, Ῥᾳδίως, ἔφη. λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φῂς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλούς; ἢ τολμήσαις ἄν τινα μὴ φάναι καλόν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι;

Μὰ Δι' οὐκ ἔγωγ', ἔφην.

Εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;

Πάνυ γε.

Ἀλλὰ μὴν Ἔρωτά γε ὡμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν.

Ὡμολόγηκα γάρ.

Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἴη ὅ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος;

Οὐδαμῶς, ὥς γ' ἔοικεν.

Ὁρᾷς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις;

b 5. τουτοιν εφη Oxy. b 6. γε BT Oxy.: μοι W c 8. θεῶν BTW Oxy.: θεὸν W² (o s. u.) c 10. τἀγαθὰ BT Oxy. Stobaeus: ἀγαθοὺς καὶ τἀγαθὰ W | τὰ B Oxy.: om. TW Stobaeus d 1-2. τῶν καλῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν Stobaeus d 5. ἄν B Oxy. Stobaeus: δ' ἄν TW | τῶν TW Oxy. Stobaeus: γ' ὧν B d 6. ὥς γ' BT: ωσ γε Oxy. γ' ὡς W ὥστ' Stobaeus

www.scribd.com/Baruch_2013

e ciò che non è buono a essere cattivo! E così anche Eros: poiché anche tu sei d'accordo che non è né buono né bello, non credere che debba essere brutto e cattivo: è qualcosa di intermedio fra questi due", disse.

«"Eppure" risposi io, "tutti ammettono che è un grande dio!" <

«"Parli di tutti quelli che non sanno" disse, "oppure anche di quelli che sanno?"

«"Proprio di tutti."

«E lei, ridendo, disse: "Come può essere, Socrate, che ammettano che egli sia un gran dio, coloro che dicono che non è nem- c
meno un dio?".

«"E chi sono costoro?", chiesi.

«"Uno sei tu" rispose "e una io."

«E io: "Come puoi dire questo?".

«E lei rispose: "È facile! Dimmi: non affermi tu che tutti gli dèi sono beati e belli? O oseresti dire che qualcuno degli dèi non è né bello né beato?".

«"Per Zeus, io no", dissi.

«"E felici non dici coloro che sono in possesso di cose buone e belle?"

«"Sicuramente."

«"Ma hai convenuto che Eros, perché privo delle cose buone e d
belle, ha desiderio di queste cose di cui è privo."

«"L'ho ammesso, infatti."

«"E allora, come può essere un dio chi non è partecipe delle cose belle e delle cose buone?"

«"In nessun modo, a quanto pare."

«"Vedi" disse "che anche tu non credi che Eros sia un dio?"

www.scribd.com/Baruch_2013

Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; θνητός;

Ἥκιστά γε.

Ἀλλὰ τί μήν;

Ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

Πατρὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός;

Μακρότερον μέν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἐρῶ. ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἵ τε θεοὶ οἵ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος ὑὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν,

d 11. ἔφη TW Oxy.: ἔφην B Stobaeus e 1. τε BT Oxy.: om. W Stobaeus
e 8. τελετὰς TW: τὰς τελετὰς B Oxy. Stobaeus
203 a 1. μαντείαν BTW Oxy. Stobaeus: μαγγανείαν Geel μαγείαν Badham
a 4. σοφὸς BTW Oxy.: σφοδρὸς Stobaeus a 5. ὢν BTW Oxy.: om. Stobaeus a 6. ἢ BTW: ἢ περὶ Oxy. Stobaeus | βαναυσους Oxy. a 7. καὶ prius BTW: τε καὶ Oxy. Stobaeus a 9. τίνος ἐστὶ καὶ μητρὸς BW et corr. T: καὶ μητρὸς τίνος ἐστι(ν) T Oxy. b 2. ἡστιῶντο BT: εἱστιῶντο B^2Wt ἵστιωντο Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

«"Che cos'è Eros allora?" dissi. "È un mortale?"

«"No certo."

«"Ma, allora, che cos'è?"

«"Come si è detto prima" disse. "È qualcosa di mezzo fra mortale e immortale."

«"Che cos'è, Diotima?"

«"Un gran dèmone, Socrate: tutto ciò che è demonico è intermedio fra il dio e il mortale." < e

«"E quale potere ha?", domandai.

«"Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, gli ordini e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con sé medesimo. Dall'opera sua procede tutta la mantica e l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni, gli incantesimi e tutta la divinazione e la magia. Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo dèmone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico; chi, invece, è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è uomo volgare. Tali dèmoni sono molti e di molte specie; e uno di essi è Eros." < 203 a < < <

«E io domandai: "E chi è suo padre? Chi sua madre?". <

«"È cosa un po' lunga da spiegare, pure te la dirò. Quando nacque Afrodite, gli dèi tennero banchetto, e fra gli altri c'era Poros, figlio di Metis. Dopo che ebbero tenuto il banchetto, venne Penia a b

d 11. cfr. *supra*, 202 a 2 sgg. d 13-e 1. cfr. Platone, *Phdr.* 242 e 2 e 3. Platone, *Epin.* 985 b 1-4 e 5. cfr. Omero, *Od.* I 318; III 58 e 8. fr. Platone, *Resp.* II 364 e 3-365 a 3; *Leg.* V 738 b 5-d 4

203 a 6-7. cfr. Platone, *Phd.* 107 d 6; *Resp.* III 392 a 5; IV 427 b 7; X 617 e 1; *Phdr.* 246 e 6; *Leg.* IV 713 d 2; 717 b 3 b 3. Esiodo, *Theog.* 886 sg.; Alcmane, n. 5, fr. 2, col. III, vol. I, p. 51 Davies = n. 5, fr. 2, col. III vol. II, p. 392 Campbell

www.scribd.com/Baruch_2013

προσαιτήσουσα οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ
ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος
– οἶνος γὰρ οὔπω ἦν – εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν
βεβαρημένος ἠδέν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν
αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατα-
κλίνεταί τε παρ' αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ
τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως,
γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐρα-
στὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης.
ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας ὑὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ
καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ
ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς
καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ
ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώ-
μενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδείᾳ σύνοικος.
κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς
ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς
δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπι-
θυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου,
δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς
ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς
ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνῄ-
σκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ
δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ
οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.
ἔχει γὰρ ὧδε. θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς
γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ.
οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ

b 4. προσαιτὴς οὖσα B Origenes b 6. εξελθων Oxy. c 1. δὴ καὶ BT Oxy.: δὴ W c 6. πενίης B | δεῖ BT Oxy.: δὴ W d 2. ὑπαίθριος BW Oxy.: ὑπαιθρίοις T d 4. τοῖς alterum om. Oxy. d 7. πόριμος φιλοσοφῶν TW Oxy.: πορισμος φιλοσόφων B d 8. καὶ prius om. Oxy. e 1. αὐτῆς om. Oxy. e 2. τε TW: om. B Oxy. e 3. πάλιν s. u. iterat corr. Oxy. e 5. τε αὖ και TW: τε καὶ B και (αυ s. u.) Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

mendicare, poiché c'era stata una grande festa, e se ne stava vicino alla porta. Poros, ubriaco di nettare – il vino non c'era ancora –, entrato nel giardino di Zeus, appesantito com'era, fu colto dal sonno. A causa della sua povertà, Penia escogitò di avere un figlio da Poros; giacque con lui e concepì Eros. Per questo, Eros divenne anche seguace e ministro di Afrodite, perché fu generato durante le feste natalizie di lei; ed è nello stesso tempo per natura amante di bellezza, perché anche Afrodite è bella. Poiché, dunque, Eros è figlio di Penia e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo. Prima di tutto è povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più. È duro, invece, e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza copertura, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alle strade, e, perché ha la natura della madre, coabita sempre con la povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore di ciò che è bello e ciò che è buono, è coraggioso, temerario, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di saggezza, pieno di risorse, filosofo per tutta la vita, straordinario incantatore, mago, sofista. E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre. E ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros non è mai né povero di risorse, né ricco. Inoltre, sta in mezzo fra sapienza e ignoranza. Ecco come. Nessuno degli dèi fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapien-

b 4. Aristofane, *Pl.* 415-620 b 6. Sofocle, fr. 297, p. 200 Nauck² d 5. Platone, *Prot.* 349 e 2 sg. d 6. Euripide, *Andr.* 66
204 a 1-2. Platone, *Phdr.* 278 d 3-6

www.scribd.com/Baruch_2013

γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ
ὄντα καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὑτῷ εἶναι
ἱκανόν. οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν
μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.

Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ
μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;

b Δῆλον δή, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ
τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν
καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν,
ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ
ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ
τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστι καὶ εὐπόρου,
μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ
δαίμονος, ὦ φίλε Σώκρατες, αὕτη· ὃν δὲ σὺ ᾠήθης Ἔρωτα
c εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. ᾠήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ
τεκμαιρομένῃ ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι,
οὐ τὸ ἐρῶν· διὰ ταῦτά σοι οἶμαι πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ
Ἔρως. καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ
ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν ἄλλην
ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον.

Καὶ ἐγὼ εἶπον, Εἶεν δή, ὦ ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις·
τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

d Τοῦτο δὴ μετὰ ταῦτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειράσομαί σε
διδάξαι. ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγονὼς ὁ
Ἔρως, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῂς. εἰ δέ τις ἡμᾶς
ἔροιτο· Τί τῶν καλῶν ἐστιν ὁ Ἔρως, ὦ Σώκρατές τε
καὶ Διοτίμα; ὧδε δὲ σαφέστερον· ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν·
τί ἐρᾷ;

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὐτῷ.

204 a 5. αὑτῷ (αὐτῷ) B^2TW Oxy.: αὐτὸ B b 1. δὴ TW Oxy.: ὅτι B b 2. ἂν εἴη Oxy.: ἄν BTW c 2. ελεγεσ Oxy. | ειναι ερωτα Oxy. d 4. τε B Oxy.: om. TW d 5. ἐρᾷ BTW Oxy.: ἐρῶ b uulg.

www.scribd.com/Baruch_2013

ti. L'ignoranza infatti ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo sufficiente. Certo, chi non pensa di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno."

«"Chi sono, allora, Diotima" io dissi, "coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti?"

«"È chiaro" rispose "anche a un bambino che sono quelli che b
stanno in mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è anche Eros. La sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo e, in quanto è filosofo, che sia intermedio fra il sapiente e l'ignorante. Anche causa di questo è la sua nascita: ha il padre sapiente e pieno di espedienti, e la madre non sapiente e priva di risorse. La natura del dèmone, caro Socrate, è dunque questa. Per quello che tu credevi che fosse Eros, non ti devi stupire. Come mi sembra dalle cose che dici, cre- c
devi che Eros fosse l'amato e non l'amante; per questo, credo, Eros ti appariva tutto bello. L'oggetto dell'amore è ciò che nel suo essere è bello, attraente, perfetto e beatissimo. Invece l'amante ha tutt'altra natura, quella appunto che io ti ho descritto."

«E io dissi: "Sia pure, straniera! Tu dici bene. Ma se questa è la natura di Eros, che vantaggio porta agli uomini?".

«"Questo punto, Socrate, cercherò di spiegarti" disse "dopo d
ciò che ti ho detto. Dunque, Eros è di questo tipo, è nato in questo modo, ed è amore delle cose belle, come tu affermi. Ma se qualcuno ci domandasse: perché, Socrate e Diotima, Eros è amore delle cose belle? O, per dirla in modo ancora più chiaro: chi ama le cose belle, ama; ma che cosa ama?"

«E io risposi: "Che le cose belle diventino sue".

204 c 5. cfr. Sofocle, *Trach.* 523 e *supra* 197 d 7

www.scribd.com/Baruch_2013

'Αλλ' ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἡ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε· Τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά;

Οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι.

'Αλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος πυνθάνοιτο· Φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν· τί ἐρᾷς;

Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ.

Καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τἀγαθά;

Τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.

Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι Ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις.

'Αληθῆ λέγεις, εἶπον ἐγώ.

Ταύτην δὴ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἴει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεί, ἢ πῶς λέγεις;

Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ· κοινὸν εἶναι πάντων.

Τί δὴ οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάντας ἐρᾶν φαμεν, εἴπερ γε πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεί, ἀλλά τινάς φαμεν ἐρᾶν, τοὺς δ' οὔ;

Θαυμάζω, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτός.

'Αλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη· ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν.

Ὥσπερ τί; ἦν δ' ἐγώ.

Ὥσπερ τόδε. οἶσθ' ὅτι ποίησίς ἐστί τι πολύ· ἡ γάρ

d 8. ἔτι ποθεῖ TW Oxy.: ἐπιποθεῖ B e 2. ἐρᾷ BTW Oxy.: ερῶ uulg.
205 a 1. ἀγάθων B a 5. δὴ TW: δὲ B Oxy. a 6. οἴει εἶναι BT: εἶναι οἴει W b 4. ἄρα T Oxy.: om. BW | ἔρωτος BW: ἐρῶντος T

www.scribd.com/Baruch_2013

«"Ma la tua risposta" disse "comporta questa domanda: che avverrà a colui che venga in possesso delle cose belle?"

«Risposi di non avere ancora pronta una risposta a questa domanda.

«"Ma" disse, "è come se qualcuno usando il termine bene in e
luogo di quello di bello, ti domandasse: Socrate, chi ama le cose buone, ama; ma che cosa ama?"

«"Che diventino sue", risposi io.

«"E che avverrà a chi venga in possesso delle cose buone?"

«"A questo" dissi io "mi è più facile risponderti: sarà felice."

«"Per il possesso delle cose buone", disse; "sono, infatti, felici 205 a
quelli che sono felici, e non c'è più bisogno di fare questa ulteriore domanda: chi vuole essere felice, a che scopo vuole essere felice? Perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine."

«"Dici il vero", risposi.

«"Questa volontà e questo Eros credi che siano una cosa comune a tutti gli uomini, e che tutti vogliano possedere ciò che è bene? O come dici?"

«"Proprio così" dissi, "è una cosa comune a tutti."

«"E perché, Socrate" continuò, "non diciamo che tutti amano, se è vero che tutti amano le medesime cose e sempre, ma di alcuni b
diciamo che amano e di altri no?"

«"Anch'io mi stupisco", risposi.

«"Ma non c'è da stupirsi" soggiunse, "perché noi, isolando una specie particolare di Eros, le attribuiamo il nome dell'intero e la chiamiamo appunto Eros, mentre per le altre specie di Eros usiamo altri nomi."

«"Come, ad esempio, che cosa?", chiesi io.

«"Questo per esempio. Tu sai che la creazione (*poiesis*) è qual- <

e 5 sgg. cfr. Platone, *Clit.* 410 e 6-7
205 b 8-c 10. Platone, *Soph.* 219 b 4-7

www.scribd.com/Baruch_2013

τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι
c ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι
ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.

Ἀληθῆ λέγεις.

Ἀλλ' ὅμως, ἦν δ' ἥ, οἶσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ
5 ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἓν
μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ
τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο
μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως
ποιηταί.

10 Ἀληθῆ λέγεις, ἔφην.

d Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι
πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ μέ-
γιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλῃ
τρεπόμενοι πολλαχῇ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ
5 φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται
οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἕν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπου-
δακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ
ἐρασταί.

Κινδυνεύεις ἀληθῆ, ἔφην ἐγώ, λέγειν.

10 Καὶ λέγεται μέν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἳ ἂν τὸ ἥμισυ
e ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός
φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που,
ᾧ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας
ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ
5 ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι
ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ
ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ

b 9. τοι Vind. 21: τι BTW τω Oxy. (in marg. ῶ) c 4. η δ η Oxy.: ἤδη BTW | οὐ BT Oxy.: om. W c 5. ἔχουσιν TW Oxy.: ἕξουσιν B c 6. μόριον BT Oxy. et γρ. W: μόνον W d 3. δολερὸς BTW Oxy.: πρῶτος ci. Schanz d 7. ἴσχουσιν BTW: εσχον Oxy. e 1. ἑαυτῶν BT Oxy.: αὐτῶν W e 3. ἐπεὶ TW Oxy.: επὶ B e 6. καλεῖ W: καλῇ BT

www.scribd.com/Baruch_2013

cosa di molteplice. La causa infatti per cui ogni cosa passa dal non essere all'essere è sempre una creazione; così che tutte le opere c
realizzate da tutte le arti sono creazioni, e gli artefici di queste sono creatori (*poietai*).

«"Dici il vero."

«"Ma tu sai bene" riprese "che non sono chiamati tutti creatori, ma hanno altri nomi, e che da tutta la creazione una parte distinta, quella che riguarda la musica e i versi, è designata con il nome dell'intero. Solo questa è detta *poesia* e coloro che posseggono questa speciale parte della creazione sono detti *poeti*."

«"È vero", dissi.

«"Così è anche per Eros. In generale, ogni desiderio per ciò d
che è buono e della felicità per ciascuno è 'il grandissimo e astuto <
Eros!'. Ma di coloro che in molti altri modi si volgono a lui, o attraverso il guadagno, o la pratica della ginnastica, o la filosofia, non si dice che amano, né si dice che sono amanti, mentre coloro che si volgono a una specie di amore e vi si dedicano, prendono il nome dell'intero con i termini: amore, amare, amanti."

«"C'è pericolo che tu dica il vero", dissi io.

«"Però si sente fare un certo discorso, per il quale quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. Il mio discorso dice, e
invece, che l'amore non è amore né della metà né dell'intero, se questo, caro amico, non si trovi a essere un bene. Gli uomini preferiscono farsi tagliare piedi e mani, se queste parti di sé risultano loro in cattivo stato. Ciascuno – io penso – non è attaccato a ciò che gli è proprio, a meno che non si chiami bene ciò che gli è proprio, e male ciò che è estraneo, dal momento che non c'è altro che

d 3. Saffo, fr. 1, v. 2, p. 2, Lobel-Page
e 6-7. Platone, *Resp.* IX 586 e 2
d 10-e 1. cfr. *supra* 189 c 2-193 e 3
e 7 sgg. Platone, *Gorg.* 467 c 5-468 c 8

www.scribd.com/Baruch_2013

206 a ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ σοὶ δοκοῦσιν;

Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἥ, οὕτως ἁπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τἀγαθοῦ ἐρῶσιν;

Ναί, ἔφην.

Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν;

Προσθετέον.

Ἆρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι;

Καὶ τοῦτο προσθετέον.

Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

Ἀληθέστατα, ἔφην ἐγώ, λέγεις.

b Ὅτε δὴ τοῦτο ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεί, ἦν δ' ἥ, τῶν τίνα τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις ἔρως ἂν καλοῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ ἔργον; ἔχεις εἰπεῖν;

Οὐ μεντἂν σέ, ἔφην ἐγώ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σὲ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος.

Ἀλλὰ ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.

Μαντείας, ἦν δ' ἐγώ, δεῖται ὅτι ποτε λέγεις, καὶ οὐ μανθάνω.

c Ἀλλ' ἐγώ, ἦν δ' ἥ, σαφέστερον ἐρῶ. κυοῦσιν γάρ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, καὶ ἐπειδὰν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις. τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχρῷ οὐ

206 a 1. ἄνθρωποι Bekker: ἄνθρωποι BT οἱ ἄνθρωποι W a 3. ἦ δ' ἥ Bekker ἤδη BTW a 4. τἀγαθοῦ TW: τοῦ ἀγαθοῦ B a 9. οὖν BT Oxy.: om. W a 11. τοῦ τὸ W: τοῦ τὸ T τοῦτο B | αὑτῷ TW Oxy.: αὐτὸ B b 1. δὴ] δε Oxy. | η δ η Oxy.: ἤδη BTW | τῶν TW² Oxy.: τὸν BW b 2. αὐτὸ BW Oxy.: αὐτὸν T | ἡ σπουδῇ BTW | σύντασις B Oxy.: σύστασις TW c 1. ἦ δ' ἥ Bekker: ἤδη BTW δη Oxy. c 2. καὶ prius TW Oxy. om. B c 3. τὴν BW Oxy.: om. T

www.scribd.com/Baruch_2013

gli uomini amano se non il bene. O tu non sei di questo parere?" 206 a

«"Per Zeus, no certo", risposi.

«"Possiamo" disse "affermare semplicemente che gli uomini amano il bene?"

«"Sì", risposi.

«"E che? Non bisogna aggiungere" proseguì, "che amano che il bene sia anche in loro possesso?"

«"Bisogna aggiungerlo", risposi.

«"E non solo che sia in loro possesso" disse, "ma che lo sia per sempre?"

«"Bisogna aggiungere anche questo."

«"In breve" disse "l'amore è tendenza a essere in possesso del bene per sempre."

«"Quello che dici è verissimo", risposi.

«"Dal momento che l'amore è sempre questo" proseguì, "in b < quale modo e in quale azione l'impegno e la tensione di coloro che lo perseguono possono chiamarsi amore? Quale mai è questa opera? Sei capace di dirlo?"

«"Se fossi capace di dirlo, Diotima, io non ti ammirerei" risposi "per la sapienza, né verrei da te per imparare proprio queste cose!"

«"Allora te lo dirò io: è un parto nella bellezza, sia secondo il corpo sia secondo l'anima."

«"Ci vorrebbe un indovino" dissi "per intendere quello che dici! Io non capisco."

«"Te lo dirò più chiaramente. Tutti gli uomini, Socrate" pro- c seguì, "diventano gravidi secondo il corpo e secondo l'anima e, quando sono giunti a una certa età della vita, la nostra natura brama partorire. Partorire nel brutto non è possibile, mentre è possi-

www.scribd.com/Baruch_2013

δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις. τὰ δὲ ἐν τῷ ἀναρμόστῳ ἀδύνατον γενέσθαι. ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον. Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἡ Καλλονὴ ἐστι τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἵλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχρῷ, σκυθρωπόν τε καὶ λυπούμενον συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχον τὸ κύημα χαλεπῶς φέρει. ὅθεν δὴ τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις γέγονε περὶ τὸ καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα. ἔστιν γάρ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἴει.

Ἀλλὰ τί μήν;

Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως; ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

Ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὁπότε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο, καί ποτε ἤρετο Τί οἴει, ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὰν γεν-

c 5. τῷ om. Oxy. c 7. ἔνεστιν B Oxy.: ἔστιν TW c 8. τὰ B Oxy.: ταῦτα TW d 1. απαντι Oxy. | θείῳ TW: θεῷ Bt Oxy. d 6. συσπειρᾶται TW: ξυ[ν]σπειραται Oxy. συνσπείρεται BW² (ε s. u.) | ἀνείλλεται BW: ἀνειλλεῖται T ἀνειλεῖται t ανιλλεται Oxy. d 8. πτοίησις TW Oxy.: ποίησις B e 1. ἀπολύειν TW Oxy.: ἀπολαύειν B e 7. γενεσεως Oxy. c 8. ἀειγενές] αει γενεσις Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

bile nel bello. L'unione dell'uomo e della donna è parto. Questa è cosa divina: nell'essere vivente che è mortale vi è questo di immortale: la gravidanza e la procreazione. Ma queste non possono avvenire in ciò che sia disarmonico. E disarmonico con tutto ciò d
che è divino è il brutto; il bello è invece in armonia con esso. Dunque, Calloné (la Bellezza) nella generazione ha la funzione di Moi- <
ra e di Ilitia. Per questo ciò che è gravido, quando si avvicina al bello, si allieta e, rallegrato, si effonde, partorisce e genera; quando si avvicina, invece, al brutto, si rattrista e, addolorato, si contrae e si rinchiude in sé, si tira indietro e non genera, e, tenendo dentro di sé ciò di cui è gravido, ne soffre molto. Di qui, in chi è gravido e turgido, nasce una forte eccitazione per il bello, perché e
può liberare da grandi doglie chi lo possiede. L'amore, Socrate, non è desiderio del bello, come ritieni tu."

«"Di che cosa, allora?"

«"Di procreare e partorire nel bello."

«"E sia!", dissi.

«E lei rispose: "È proprio così! Ma perché amore della procreazione? Perché la procreazione è ciò che ci può essere di sempre nascente e di immortale in un mortale. E per ciò che si è convenuto, è necessario che l'immortalità si desideri insieme con il 207 a
bene, se è vero che Eros è amore di possedere sempre il bene. Da questo ragionamento consegue, necessariamente, che Eros è anche amore di immortalità".

«Tutto ciò, dunque, Diotima mi insegnava, quando mi faceva discorsi sulle cose d'amore. E una volta mi domandò: "Socrate, quale ritieni che sia la causa di tale Eros e di questo desiderio? Non ti accorgi in quale tremenda situazione si trovano tutti gli

206 d 2. cfr. Omero, *Il.* XIX 87 e 410; XXIV 49 e 209 sgg.; *Od.* II 100; III 238 e 269; IV 196; XI 560; XVII 326; XIX 145; XXII 413; XXIV 29 e 135; *Il.* XI 269 sgg.; XVI 187 sg.; XIX 103 e 119; *Od.* XIX 188 d 3. Omero, *Od.* IX 285; Sofocle, *Oed. tyr.* 1101

www.scribd.com/Baruch_2013

νᾶν ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνά, νοσοῦντά τε
b πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν περὶ τὸ συμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν τροφὴν τοῦ γενομένου, καὶ ἕτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τούτων καὶ διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις καὶ ὑπεραποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῷ
5 λιμῷ παρατεινόμενα ὥστ' ἐκεῖνα ἐκτρέφειν, καὶ ἄλλο πᾶν ποιοῦντα. τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους, ἔφη, οἴοιτ' ἄν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν· τὰ δὲ θηρία τίς αἰτία οὕτως ἐρω-
c τικῶς διατίθεσθαι; ἔχεις λέγειν;

Καὶ ἐγὼ αὖ ἔλεγον ὅτι οὐκ εἰδείην· ἢ δ' εἶπεν, Διανοῇ οὖν δεινός ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά, ἐὰν ταῦτα μὴ ἐννοῇς;

5 Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, ὅπερ νυνδὴ εἶπον, παρὰ σὲ ἥκω, γνοὺς ὅτι διδασκάλων δέομαι. ἀλλά μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὰ ἐρωτικά.

Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὡμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ
d τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἓν ἕκαστον τῶν ζῴων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι
5 τὸ αὐτό – οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ
e αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυ-

207 b 3. καὶ alterum BT Oxy.: om. W b 4. αὐτὰ] αυτω Oxy. c 2. αὖ ἔλεγον b: ἀνέλεγον B ἄν ἔλεγον TW ελεγον Oxy. c 9. ὡμολογησαμεν Oxy. d 2. τε T Oxy.: τὸ BW | καὶ TW Oxy.: om. B d 2-3. τῇ γενέσει BTW Oxy.: secl. Vermehren e 2. τρόποι TW Oxy.: τόποι B

www.scribd.com/Baruch_2013

animali, i terrestri e gli alati, quando sorga in loro il desiderio di generare; come tutti sono malati e sotto l'influsso dell'amore per quanto riguarda prima di tutto l'accoppiarsi fra di loro, e l'allevare poi i loro nati; come siano poi pronti, in loro difesa, persino i più deboli a combattere con i più forti e a morire, e per poterli nutrire, a soffrire anche la fame e a fare ogni altra cosa? Gli uomini" proseguì "si potrebbe pensare che facciano queste cose per ragionamento; ma per gli animali, quale può essere la causa di questo atto d'amore? Sei in grado di dirlo?".

«E io, di nuovo, le risposi che non lo sapevo.

«E lei: "Credi allora di poter diventare un esperto nelle cose d'amore, se non capisci queste cose?".

«"Ma è per questo, Diotima, che son venuto da te, come poc'anzi ti dicevo, sapendo che ho bisogno di maestri. Dimmi tu, dunque, quale sia la causa di queste e delle altre cose che riguardano l'amore."»

«"Se, dunque, tu credi" disse "che l'oggetto dell'amore sia per natura quello su cui più di una volta abbiamo convenuto, non ti devi meravigliare. Qui, secondo lo stesso discorso di prima, la natura mortale cerca, per quanto è possibile, di essere sempre e di essere immortale. E lo può solo in questa maniera, con la procreazione, in quanto lascia sempre un essere giovane in luogo dell'essere vecchio; poiché anche nel tempo in cui ciascuno degli esseri viventi si dice che vive e che è sempre lo stesso, come per esempio di un uomo si dice che è sempre lo stesso da quando è fanciullo fino a quando diventa vecchio; e si dice che è il medesimo anche se, in realtà, non mantiene mai in sé le medesime cose, ma si rinnova continuamente, e qualcosa perde, e nei capelli e nella carne e nelle ossa e nel sangue e in tutto quanto il suo corpo. E questo avviene non solo nel corpo, ma anche nell'anima: modi di fare, abitudi-

207 c 5. cfr. *supra* 206 b 5-6 c 9. cfr. *supra* 207 a 5-6 d 1 sgg. *Leg.* IV 721 b 6-c 6 d 4 sgg. cfr. Eraclito, frr. 16; 21; 22 Diano = 22 B 49 a; 62; 88 Diels-Kranz

www.scribd.com/Baruch_2013

μίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἑκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι
208 a μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει. ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σῴζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῴζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ
b θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ. μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτη ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἕπεται.

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει;

c Καὶ ἥ, ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί, Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες· ἐπεί γε καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰ ἐθέλεις εἰς τὴν φιλοτιμίαν βλέψαι, θαυμάζοις ἂν τῆς ἀλογίας περὶ ἃ ἐγὼ εἴρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς, ἐνθυμηθεὶς ὡς δεινῶς διάκεινται ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοὶ γενέσθαι καὶ κλέος ἐς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι, καὶ ὑπὲρ τούτου κινδύνους τε κινδυνεύειν ἕτοιμοί εἰσι πάντας ἔτι μᾶλλον ἢ ὑπὲρ τῶν

e 5. ἔτι B Oxy.: ἐστιν TW
208 a 6. μνήμην] μνημη Oxy. a 7. θνητὸν] ὀνητὸν B a 8. οὐ τῷ] οὕτω B b 3. μετέχει Oxy.: μετέχειν BTW b 4. ἀθάνατον BTW Oxy.: ἀδύνατον Creuzer c 1. ἔφη om. W c 2. γε TW: om. B Oxy. c 3-d 4. ἂν... προαποθανεῖν om. W c 5. ἐς B: εἰς TW Oxy. c 7. πάντες W | μᾶλλον BW Oxy.: om. T

www.scribd.com/Baruch_2013

ni, opinioni, desideri, piaceri, dolori, paure, sono cose che non rimangono mai le stesse in ciascun uomo, ma alcune nascono e alcune periscono. Più strano ancora è che anche le conoscenze non solo alcune nascono e alcune periscono e noi non siamo i medesimi neppure rispetto alle conoscenze, ma anche ciascuna delle conoscenze considerata di per sé subisce la medesima sorte. 208 a
Quell'attività che chiamiamo studiare ha luogo perché la scienza se ne va via; la dimenticanza, infatti, è l'uscita della conoscenza, mentre lo studio, producendo in noi un ricordo in luogo di quello che se n'è andato via, salva la conoscenza, così che essa appare sempre la medesima. È in questo modo che tutto ciò che è mortale si mette in salvo, non con l'essere sempre in tutto il medesimo, come ciò che è divino, ma lasciando, in luogo di quello che va via b
e invecchia, qualcos'altro che è giovane e simile a lui. Con questo mezzo, Socrate" soggiunse, "ciò che è mortale partecipa dell'immortalità, sia il corpo, sia ogni altra cosa; ciò che è immortale, invece, vi partecipa in altro modo. Non ti stupire, dunque, se ogni essere per natura tiene in onore il proprio rampollo, perché è in vista dell'immortalità che questo impegno e questo amore s'accompagnano a ognuno."

«Udito questo discorso, mi meravigliai e dissi: "Bene, sapien- <
tissima Diotima! Ma queste cose stanno davvero così?".

«Come i perfetti sapienti, ella rispose: "Sii pur certo, Socrate. c
Anche degli uomini, infatti, se tu prendessi in considerazione il loro desiderio di distinguersi, ti meraviglieresti della loro condotta irragionevole, a meno che tu non rifletti su ciò che ho detto, considerando come essi siano presi da uno straordinario amore di
diventare famosi e 'acquistare gloria immortale che duri per sem- <
pre', e come per questo siano pronti ad affrontare tutti i pericoli,

208 a 4-5. Platone, *Phd.* 75 d 8-11 b 1-6. Aristotele, *de an.* II 4, 415 a 26-b 7; *Pol.* I 2, 1252 a 26 sgg. b 3 sg. cfr. Platone, *Phd.*, *passim*; *Resp.* 610 a 5-611 a 3; *Phdr.* 245 c 5-246 a 2 c 5-6. Tirteo, fr. 12, 31 sg., vol. II, p. 178 West; Teognide, 245 sg., vol. I, p. 186 West

www.scribd.com/Baruch_2013

d παίδων, καὶ χρήματα ἀναλίσκειν καὶ πόνους πονεῖν οὐστινασοῦν καὶ ὑπεραποθνῄσκειν. ἐπεὶ οἵει σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, ἢ Ἀχιλλέα Πατρόκλῳ ἐπαποθανεῖν, ἢ προαποθανεῖν τὸν ὑμέτερον Κόδρον ὑπὲρ τῆς
5 βασιλείας τῶν παίδων, μὴ οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι ἑαυτῶν ἔσεσθαι, ἣν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν; πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ' οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους
e ὦσι, τοσούτῳ μᾶλλον· τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἐρῶσιν. οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσιν, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται, αὑτοῖς
5 εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα πορίζόμενοι· οἱ δὲ κατὰ τὴν
209 a ψυχήν – εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἳ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν· τί οὖν προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν – ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ
5 τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι· πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰ τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακόσμησις, ᾗ δὴ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη – τούτων δ' αὖ ὅταν τις ἐκ
b νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχήν, ἤθεος ὢν καὶ ἡκούσης τῆς ἡλικίας, τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ, ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιιὼν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχρῷ οὐδέποτε γεννήσει. τά τε οὖν σώματα τὰ
5 καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχῃ ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον

d 6. περὶ BTW e 2. τὰ Oxy.: om. BTW
209 a 2. καὶ] τ[α]ε και Oxy. a 3. τεκεῖν Oxy.: κυεῖν BTW a 6. τὰ Sommer: τὰς BTW Oxy. a 7. διακόσμησις BTW Oxy.: διακοσμήσεις al. a 8. δ' αὖ TW: αὖ B Oxy. b 1. ἤθεος Parmentier: θεῖος BTW Oxy. b 2. ἐπιθυμη Oxy.: ἐπιθυμεῖ BTW | δὴ] δὲ W b 3. περὶ ὧν (i. e. περιὼν) B b 5-7. ἅτε... ἀσπάζεται om. W

www.scribd.com/Baruch_2013

più che per i figli, e a consumare le loro ricchezze e sostenere ogni d
sorta di fatiche e perfino a morire per questo. O tu credi" diceva,
"che Alcesti sarebbe morta per Admeto, e Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte, e il vostro Codro sarebbe andato a morire per salvare il regno ai figli, se non fossero stati convinti che il ricordo della loro virtù, che ancora oggi noi conserviamo, sarebbe rimasto immortale? Ci vuol altro! Credo proprio" soggiunse "che tutti facciano tutto per la virtù immortale e per questa fama gloriosa, tanto più, quanto più valgono: essi infatti amano l'immorta- e
lità. Così" continuò, "quelli che sono fecondi nel corpo si rivolgono di più verso le donne, e attuano il loro amore in questo modo, credendo, attraverso la procreazione dei figli, di procurarsi immortalità, ricordo e felicità per tutto il tempo che deve venire. Quelli che sono fecondi nell'anima – ci sono infatti" disse "quelli 209 a
che sono gravidi nell'anima più che nei corpi, di quelle cose che all'anima si addicono concepire e partorire; e che cosa, precisamente, si addice all'anima, se non la saggezza e ogni altra virtù? – tra i quali sono da annoverare tutti i poeti che sono creatori e quelli fra gli artefici che sono detti inventori. Ma la saggezza di gran lunga più grande e più bella è quella che riguarda l'ordinamento delle città e delle case, cui si dà il nome di temperanza e di <
giustizia. E quando uno di costoro fin da giovane abbia l'anima b
gravida di queste virtù e, essendo celibe, giunta l'età, desideri ormai partorire e generare, egli pure, credo, andando attorno, cerca ciò che è bello nel quale possa generare, perché nel brutto non potrà mai generare. Allora, in quanto è gravido, si unisce ai corpi belli più che ai brutti. E se mai incontra un'anima bella, nobile e di buona natura, allora si attacca a questa bellezza, e di fronte a

d 4-5. Cicerone, *Tusc.* I 48, 116 d 5 sgg. Simonide, fr. 123 Bergk = epigramma LXXIII, vol. III, p. 582 Campbell; Sofocle, *Phil.* 1420 d 8. Simonide, fr. 95 Bergk = epigramma VII, vol. III, p. 526 Campbell; Sofocle, *Phil.* 1422
209 a 4. cfr. Aristofane, *Ran.* 1009; Platone, *Ly.* 214 a 1 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρὴ εἶναι
c τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, καὶ ἐπιχειρεῖ
παιδεύειν. ἁπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν
αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἀπὼν
μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου,
5 ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους
οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν, ἅτε καλλιόνων
καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες. καὶ πᾶς ἂν
δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγονέναι ἢ τοὺς
d ἀνθρωπίνους, καὶ εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ
τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν, οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν
καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρ-
έχεται αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα· εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἵους Λυκοῦργος
5 παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαίμονι σωτῆρας τῆς Λακεδαί-
μονος καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῆς Ἑλλάδος. τίμιος δὲ παρ'
ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν, καὶ ἄλλοι
e ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ ἐν βαρβάροις,
πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννήσαντες παντοίαν
ἀρετήν· ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους
παῖδας, διὰ δὲ τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

5 Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ
210 a μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα
ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης.
ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω·
πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς. δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς
5 ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι

b 8. περὶ alterum secl. Stephanus c 3. παρὼν καὶ ἀπὼν BW Oxy.: ἀπὼν καὶ παρὼν T c 6. καλλιόνων TW Oxy.: καλλίων ὢν B d 5. κατελίπετο b Oxy.: κατέλιπεν... τὸ B κατελείπετο TW d 7. ὑμῖν TW: ἡμῖν B Oxy. | ο σολων Oxy. e 1. ἓν prius om. Oxy. e 2. καλὰ] αλλα Oxy. | εργα και Oxy.
210 a 4. δὲ] δε και συ Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

quest'uomo abbonda di discorsi intorno alla virtù e sul come debba essere l'uomo buono e di quali cose debba prendersi cura, e in- c
comincia a educarlo. Venendo a contatto con ciò che è bello, credo, e conversando con lui, partorisce e genera quelle cose di cui era gravido da tempo; sia quando è presente sia quando è assente lo ricorda sempre, e insieme a lui alleva ciò che è nato. Così che queste persone hanno fra loro una comunanza maggiore di quella che dà la comunanza dei figli, e una più solida amicizia, poiché hanno in comune dei figli più immortali e più belli. E ognuno preferirebbe che gli nascessero figli di questo genere piuttosto che figli umani, guardando a Omero e a Esiodo e invidiando gli altri d
grandi poeti e le creature che essi hanno lasciato, le quali procurano loro gloria immortale e ricordo, immortali esse stesse; o se vuoi" soggiunse, "ammirando i figli che Licurgo lasciò a Sparta, che furono salvatori di Sparta e, per così dire, dell'Ellade. Da voi è tenuto in onore anche Solone, per la generazione delle leggi. E ci sono poi anche altri in molti altri luoghi, e fra gli Elleni e fra i e
barbari, che hanno dato alla luce molte e belle opere, generando ogni specie di virtù. Per questi figli sono stati innalzati a loro già molti templi, mentre per i figli umani non ne è stato ancora innalzato a nessuno.

«"Fino a questo punto delle cose d'amore forse, Socrate, an- <
che tu potresti essere iniziato; quanto ai riti perfetti e contemplati- 210 a
vi cui tendono anche queste, se si procede in modo giusto, non so se potresti. Ne parlerò io" disse "e non risparmierò l'impegno; tu cerca di seguirmi, se ne sei capace. Chi procede" disse "per la giusta via verso questo termine, deve cominciare fin da giovane ad

c 3-4. cfr. Sofocle, *Ant.* 1109 sg. d 4-6. Erodoto, I 65 sg. d 7. Platone, *Tim.* 20 d 8 sg., 21 c 4-d 3
210 a 1. Platone, *Phdr.* 250 c 3-4; *Ep.* 7, 333 e 4

www.scribd.com/Baruch_2013

ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος
b τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων
5 ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος
c ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ
5 συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς
d πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολ-
5 λοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ
e τοιοῦδε. πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἷόν τε μάλιστα. ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ

a 7. αὐτὸν TW Oxy.: αὐτῶν B b 1. τὸ B Oxy.: τῷ TW | ἐπὶ ἑτέρῳ BW Oxy.: ἑτέρῳ T b 4. τοῦτο BW Oxy.: τούτῳ T b 8. κἂν Hermann: καὶ ἐὰν BT Oxy. καὶ ἂν W c 2. καὶ secl. Badham | οἵτινες BT Oxy.: εἴ τινες W c 7. ἵνα ἴδῃ TW: ἵν' ἀιδηι B ινα ειδη Oxy. d 1. τὸ] τῷ Schleiermacher d 5. τίκτῃ corr. Coisl.: τίκτει BTW d 6. ῥωθεὶς W

www.scribd.com/Baruch_2013

avvicinarsi ai corpi belli, e dapprima – se chi gli fa da guida lo guida bene – deve amare un corpo solo e in quello generare discorsi belli; bisogna poi che rifletta che il bello presente in un corpo qualsiasi è fratello del bello che è in un altro corpo e che, se si deb ve tener dietro a ciò che è bello per la forma, sarebbe una grande insensatezza non ritenere una e identica la bellezza che traluce in tutti i corpi. Dopo aver compreso questo, deve diventare amante di tutti i corpi belli e moderare l'eccessivo ardore per un corpo solo, disprezzandolo e giudicandolo una piccola cosa. Dovrà poi ritenere la bellezza che è nelle anime di maggior pregio di quella che è nei corpi; e perciò, se uno ha un'anima bella, ma ha poco fiore nel corpo, dovrà essere pago di amarlo, prendersi cura di lui, c e partorire e ricercare discorsi che potranno rendere migliori i giovani, per essere poi spinto a considerare il bello che è nelle varie attività umane e nelle leggi, e a vedere che esso è sempre tutto quanto congenere a sé stesso, in modo da rendersi conto che il bello che concerne il corpo è piccola cosa. Dopo le attività umane, deve essere condotto alle scienze, affinché possa vederne anche la bellezza e, guardando alla bellezza ormai molteplice, non d più amando come uno schiavo la bellezza che è in una sola cosa, la bellezza di un giovanetto o di un uomo o di un'unica attività umana, non sia più, servendo a quella, un uomo da poco e di animo meschino, e rivolto invece lo sguardo al vasto mare del bello e contemplandolo, partorisca molti discorsi, belli e splendidi, e pensieri in un amore del sapere senza limite, fino a che, rafforzatosi e cresciuto in questo modo, saprà vedere una scienza unica < come questa che riguarda il bello di cui ora ti dirò.

«"Ora" disse, "cerca di fare attenzione quanto più ti è possibi- e le. Chi è stato educato fino a questo punto nelle cose d'amore,

b 6-c 3. cfr. Platone, *Alcib. 1* 130 e 8-9; 131 c 5-9; *Phdr.* 279 b 8-9 c 3-6. cfr. Platone, *Gorg.* 474 d 3-e 7, specialmente e 6; *Resp.* IV 444 d 13-e 5; *Leg.* VII 793 c 5-d 3 c 6-e 1. cfr. Platone, *Resp.* V 474 c 8-475 c 8; 490 a 8-b 7 d 4. cfr. Platone, *Prot.* 338 a 5 sg.; *Parm.* 137 a 6 d 7. cfr. Platone, *Phdr.* 247 d 5-e 2

www.scribd.com/Baruch_2013

παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν
211 a ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ
b ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ
c τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ'

211 a 3. τοτὲ δὲ] τόδε δὲ Oxy. a 4. ενθαδε δε Oxy. a 4-5. ὡς... αἰσχρὸν secl. Voegelin a 6. αὐτῷ] αὐτὸ W a 8. που] πω W b 2. τρόπον τινὰ B Oxy.: τινὰ πρόπον TW b 4. ἐκεῖνο B Oxy.: ἐκείνῳ TW b 5. δὴ B: δὲ δη TW c 3. ἐπαναβασμοῖς T Oxy.: ἐπαναβαθμοῖς BW

www.scribd.com/Baruch_2013

contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle, quando sta per giungere ormai al termine delle cose d'amore, scorgerà immediatamente qualcosa di bello, per sua natura mera- <
viglioso, proprio quello, Socrate, per il quale sono state sostenute tutte le fatiche di prima: in primo luogo, qualcosa che sempre è, che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce; qualcosa, 211 a
inoltre, che non è bello da un lato e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione a una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in altra parte, né quasi che possa essere bello per alcuni e brutto per altri. E questo bello neppure si mostrerà a lui come un volto, o come delle mani, né come alcun'altra delle cose di cui il corpo partecipa; né gli si mostrerà come un discorso e come una scienza, né come qualcosa che si trovi in qualcos'altro, per esempio in un essere vivente, oppure in terra o in cielo, o in qualcos'altro, ma si manifesterà in sé stesso, per sé stesso, con sé stesso, come forma unica che sempre b
è. Tutte le altre cose belle, invece, partecipano di quello in un mo- <
do tale che, mentre esse nascono e periscono, quello in nulla diventa maggiore o minore, né patisce nulla.

«"E quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, attraverso il retto amore dei giovanetti, sollevandosi in alto comincia a vedere quel bello, è vicino a toccare il termine. La giusta maniera di procedere, o di essere condotto da un altro, nelle cose d'amore è questa: prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di rag- c
giungere quel bello, bisogna salire sempre, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutti i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si

e 4. cfr. Platone, *Parm.* 156 d 2-e 7; *Ep.* 7, 341 c 5-d 2
211 b 1. Platone, *Phd.* 78 d 5; 80 b 2; 83 e 2; *Theaet.* 205 d 1 sg. b 2. Platone, *Phd.* 100 c 4-d 8 b 5-6. Platone, *Phdr.* 249 a 2; 256 a 7; 257 b 3-7 c 2-3. cfr. Platone, *Phdr.* 250 e 1-256 e 2

www.scribd.com/Baruch_2013

ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι
d καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι
5 εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ συνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ' ἦν, μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο
e αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον
212 a γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ
5 ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἴπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ;
b Ταῦτα δή, ὦ Φαῖδρέ τε καὶ οἱ ἄλλοι, ἔφη μὲν Διοτίμα, πέπεισμαι δ' ἐγώ· πεπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους
5 πείθειν ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως λάβοι. διὸ δὴ ἔγωγέ φημι χρῆναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἔρωτα τιμᾶν, καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικὰ καὶ διαφερόντως ἀσκῶ, καὶ τοῖς

c 7. τελευτῆσαι Usener: τελευτήσῃ BTW (ῃ in ras. W) d 1-2. μαντικὴ W (κὴ in ras.) d 3. ποτε ἴδῃς W Oxy.: ποτ(ε) εἰδῇς BT | χρυσον Oxy. d 7. θεᾶσθαι TW: θεάσασθαι B Oxy. e 4. ἔφη BW Oxy.: om. T
212 a 1. ᾧ δεῖ] ὦ δεῖ B ὠδὶ B ὃ δεῖ TW a 6. θεοφιλεῖ rec. t Oxy.: θεοφιλῆ BTW b 1. ὦ om. Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

giunga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé.

«"È questo il momento nella vita, caro Socrate" disse la stra- d
niera di Mantinea, "che più di ogni altro è degno di essere vissuto da un uomo, quando egli contempla il bello in sé. E se mai potrai vederlo, non come l'oro e le vesti ti sembrerà, né come i bei fanciulli e i giovanetti alla vista dei quali ora tu resti turbato e sei pronto, tu come molti altri, pur di poter vedere l'amato e stare sempre insieme a lui, a non mangiare e bere se fosse possibile, ma contemplarlo solo e stare insieme a lui. Che cosa, dunque, noi do- <
vremmo pensare" disse, "se a uno capitasse di vedere il bello in sé e
assoluto, puro, non mescolato, non contaminato da carni umane e da colori e da altre sciocchezze mortali, ma potesse contemplare nella sua forma unica lo stesso bello divino? Consideri" disse "una vita da poco quella di un uomo che guardasse là e che con- 212 a
templasse quel bello con ciò con cui si deve contemplare, e rimanesse unito a esso? Non pensi piuttosto" soggiunse "che, lì solo, guardando la bellezza con ciò con cui è visibile, costui partorirà non già immagini di virtù, dal momento che non si accosta a una immagine di bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al bello vero? E non credi che, generando e coltivando virtù vera, sarà caro agli dèi, e sarà, se mai un altro uomo lo fu, egli pure immortale?"

«Queste cose, Fedro e voi altri, mi disse Diotima; e io ne rima- b
si persuaso; e, così persuaso, cerco di persuadere anche gli altri che, per raggiungere questo possesso, la natura umana non può facilmente trovare un collaboratore migliore di Eros. Perciò dico che ogni uomo deve onorare Eros, e io stesso onoro le cose d'amore, e in esse mi esercito in modo particolare ed esorto anche

c 7-8. Platone, *Resp.* VI 503 e 4; 504 a 3; 505 a 2 — e 1-4. Platone, *Phdr.* 247 c 3-d 1; 250 b 5-c 6

www.scribd.com/Baruch_2013

ἄλλοις παρακελεύομαι, καὶ νῦν τε καὶ ἀεὶ ἐγκωμιάζω τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος καθ' ὅσον οἷός τ' εἰμί. τοῦτον οὖν τὸν λόγον, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα νόμισον εἰρῆσθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπῃ χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε.

Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Σωκράτους τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν, ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων ὁ Σωκράτης περὶ τοῦ λόγου· καὶ ἐξαίφνης τὴν αὔλειον θύραν κρουομένην πολὺν ψόφον παρασχεῖν ὡς κωμαστῶν, καὶ αὐλητρίδος φωνὴν ἀκούειν. τὸν οὖν Ἀγάθωνα, Παῖδες, φάναι, οὐ σκέψεσθε; καὶ ἐὰν μέν τις τῶν ἐπιτηδείων ᾖ, καλεῖτε· εἰ δὲ μή, λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν ἀλλ' ἀναπαυόμεθα ἤδη.

Καὶ οὐ πολὺ ὕστερον Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν ἐν τῇ αὐλῇ σφόδρα μεθύοντος καὶ μέγα βοῶντος, ἐρωτῶντος ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ' Ἀγάθωνα. ἄγειν οὖν αὐτὸν παρὰ σφᾶς τήν τε αὐλητρίδα ὑπολαβοῦσαν καὶ ἄλλους τινὰς τῶν ἀκολούθων, καὶ ἐπιστῆναι ἐπὶ τὰς θύρας ἐστεφανωμένον αὐτὸν κιττοῦ τέ τινι στεφάνῳ δασεῖ καὶ ἴων, καὶ ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πάνυ πολλάς, καὶ εἰπεῖν· Ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην, ἢ ἀπίωμεν ἀναδήσαντες μόνον Ἀγάθωνα, ἐφ' ᾧπερ ἤλθομεν; ἐγὼ γάρ τοι, φάναι, χθὲς μὲν οὐχ οἷός τ' ἐγενόμην ἀφικέσθαι, νῦν δὲ ἥκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν ἐὰν εἴπω οὕτωσὶ ἀναδήσω. ἆρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς

c 5. επιχειρειν λεγειν τι Oxy. c 6. αὔλειον rec. t Oxy.: αὖλιον BTW c 7. κρουομένην BW Oxy.: κροτουμένην T d 2. αλλα παυο[μεθα] Oxy. e 2. ταινίας TW Oxy.: τενίας B (et mox) e 4. δέξεσθε B Oxy.: δέξασθε TW e 5. ᾧπερ B Oxy.: ὅπερ TW | ἤλθομεν TW Oxy.: ἤχθομεν B | εχθες Oxy. e 6. οἷός τ' TW Oxy.: οἷς τ' B e 8. ἐαν εἴπω οὑτωσὶ BT Oxy.: ἐὰν εἴπω σὑτωσὶ κεφαλὴν W ἀνειπὼν οὑτωσὶ Winckelmann

www.scribd.com/Baruch_2013

gli altri a fare lo stesso, e ora e sempre lodo, per quanto posso, la potenza e la fortezza di Eros. Questo mio discorso, Fedro, consi- c
dera, se vuoi, che sia stato pronunciato come elogio di Eros; se no, chiamalo pure come desideri chiamarlo.»

Appena Socrate ebbe detto queste cose, tutti lo lodarono, e Aristofane cercava di dire qualcosa, perché Socrate parlando aveva fatto allusione al suo discorso. Ma, all'improvviso, si bussò alla porta del vestibolo con un gran chiasso come di festaioli, e si udì la voce di una flautista. Agatone disse: «Ragazzi, perché non andate a vedere? Se è qualcuno degli amici, fateli entrare; se no, dite d
che noi non beviamo più, e che ormai riposiamo».

Poco dopo si sentì nel vestibolo la voce di Alcibiade che molto ubriaco gridava, chiedendo dove fosse Agatone e ordinando di condurlo da lui.

Lo condussero da loro, mentre la flautista lo sorreggeva, con alcuni altri di quelli che lo seguivano. Si fermò sulla soglia della porta, con una corona di folta edera e di viole, e una grande quan- e
tità di nastri sul capo: «Salve, amici» disse. «Volete accettare come compagno di bevute uno che è già del tutto ubriaco, oppure dobbiamo andarcene dopo aver incoronato solo Agatone, che è lo scopo per cui siamo venuti? Ieri non sono potuto venire e sono venuto oggi portando nastri sul capo, per toglierli dal mio capo e incoronare, se posso così dire, il capo del più sapiente e del più bello. Ridete di me perché sono ubriaco? Ma se anche ridete, so

212 c 5-6. cfr. *supra* 205 d 10-206 a 1

www.scribd.com/Baruch_2013

213 a γελᾶτε, ὅμως εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω. ἀλλά μοι λέγετε αὐτόθεν, ἐπὶ ῥητοῖς εἰσίω ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὔ;

Πάντας οὖν ἀναθορυβῆσαι καὶ κελεύειν εἰσιέναι καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ τὸν Ἀγάθωνα καλεῖν αὐτόν. καὶ τὸν
5 ἰέναι ἀγόμενον ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ περιαιρούμενον ἅμα τὰς ταινίας ὡς ἀναδήσοντα, ἐπίπροσθε τῶν ὀφθαλμῶν ἔχοντα οὐ κατιδεῖν τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ καθίζεσθαι παρὰ τὸν Ἀγά-
b θωνα ἐν μέσῳ Σωκράτους τε καὶ ἐκείνου· παραχωρῆσαι γὰρ τὸν Σωκράτη ὡς ἐκεῖνον κατιδεῖν. παρακαθεζόμενον δὲ αὐτὸν ἀσπάζεσθαί τε τὸν Ἀγάθωνα καὶ ἀναδεῖν.

Εἰπεῖν οὖν τὸν Ἀγάθωνα Ὑπολύετε, παῖδες, Ἀλκιβιάδην,
5 ἵνα ἐκ τρίτων κατακέηται.

Πάνυ γε, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· ἀλλὰ τίς ἡμῖν ὅδε τρίτος συμπότης; καὶ ἅμα μεταστρεφόμενον αὐτὸν ὁρᾶν τὸν Σωκράτη, ἰδόντα δὲ ἀναπηδῆσαι καὶ εἰπεῖν Ὦ Ἡράκλεις,
τουτὶ τί ἦν; Σωκράτης οὗτος; ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέ-
c κεισο, ὥσπερ εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ᾤμην ἥκιστά σε ἔσεσθαι. καὶ νῦν τί ἥκεις; καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης; ὡς οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρὰ
5 τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσῃ.

Καὶ τὸν Σωκράτη, Ἀγάθων, φάναι, ὅρα εἴ μοι ἐπαμύνεις· ὡς ἐμοὶ ὁ τούτου ἔρως τοῦ ἀνθρώπου οὐ φαῦλον πρᾶγμα γέγονεν. ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου, ἀφ' οὗ τούτου
d ἠράσθην, οὐκέτι ἔξεστίν μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῷ οὐδ' ἑνί, ἢ οὑτοσὶ ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν θαυμαστὰ ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖταί τε καὶ τὼ χεῖρε μόγις

213 a 3. κελεύειν TW Oxy.: κελεύει B b 2. κατιδε[ῖν] Oxy.: καθίζειν BTW b 6-7. ὅδε τρίτος W Oxy.: ᾧδε τρίτος B τριτος ὅδε T b 7. ὁρᾶν TW Oxy.: ὁρᾷ B b 9. τουτὶ τί ἦν TW Oxy.: τοῦτ' εἰπεῖν B et γρ. W | ἐλλοχῶν TW Oxy.: ἐνλοχῶν B c 3. ὡς BTW (deest Oxy.): καὶ Hermann | οὐδὲ B Oxy.: οὔτε TW c 4. τ[ι]εμηχανησω Oxy. c 7. ὁ B: οὐ TW d 2. οὑτοσὶ BW (sed ω supra ο) Oxy.: οὗτοσὶ *** T (οὑτοσί πως Coisl.) d 3. θαυμαστὰ B Oxy.: θαυμάσια TW

www.scribd.com/Baruch_2013

bene di dire il vero. Ma ditemi subito: alle condizioni che ho po- 213 a
sto, posso entrare, o no? Volete bere con me, o no?»

Tutti l'acclamarono e l'invitarono a entrare e a sdraiarsi; e Agatone lo chiamò. Alcibiade si diresse verso di lui, sostenuto dai suoi compagni; e mentre si toglieva intanto i nastri per incoronare il capo di Agatone, avendoli davanti agli occhi, non vide Socrate, <
e si sedette accanto ad Agatone, in mezzo fra Socrate e lui. Come b
lo aveva visto, Socrate si era un po' spostato. Sedutosi, Alcibiade abbracciò Agatone e lo incoronò.

Agatone, allora, disse: «Ragazzi, slacciate i sandali ad Alcibiade, in modo che si sdrai fra noi come terzo».

«Bene» disse Alcibiade, «ma chi sarà il terzo a bere con noi?» <

E, in quel momento, voltatosi, vide Socrate e, vedendolo, balzò su e disse: «Per Eracle, che cos'è mai questo? Qui Socrate? Ti sei sdraiato qui per insidiarmi ancora una volta e apparire all'improvviso, come sei solito fare, dove meno penserei che tu c
fossi? E ora, perché sei venuto qui? E perché ti sei sdraiato qui? Non ti sei messo vicino ad Aristofane, né a qualcun altro che sia o voglia fare il burlone, e ti sei ingegnato a sdraiarti accanto al più bello di quelli che sono qui dentro!».

E Socrate rispose: «Agatone, vedi se puoi aiutarmi, perché l'amore di costui è per me una faccenda non da poco. Fin dal primo momento in cui mi sono innamorato di lui, non mi è più per- d
messo di guardare o di discorrere con un bello, neppure con uno solo, altrimenti lui, preso dalla gelosia e dall'invidia, fa cose strabilianti, mi lancia insulti e a fatica trattiene le mani. Bada, dun-

213 c 6-d 6. cfr. Platone, *Prot.* 309 a 1 sgg.; *Gorg.* 481 d 3 sg.; *Alcib.* 1, *passim*

www.scribd.com/Baruch_2013

ἀπέχεται. ὅρα οὖν μή τι καὶ νῦν ἐργάσηται, ἀλλὰ διάλ-
λαξον ἡμᾶς, ἢ ἐὰν ἐπιχειρῇ βιάζεσθαι, ἐπάμυνε, ὡς ἐγὼ
τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ ὀρρωδῶ.

Ἀλλ' οὐκ ἔστι, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδην, ἐμοὶ καὶ σοὶ διαλ-
λαγή. ἀλλὰ τούτων μὲν εἰς αὖθίς σε τιμωρήσομαι· νῦν
δέ μοι, Ἀγάθων, φάναι, μετάδος τῶν ταινιῶν, ἵνα ἀναδήσω
καὶ τὴν τούτου ταυτηνὶ τὴν θαυμαστὴν κεφαλήν, καὶ μή μοι
μέμφηται ὅτι σὲ μὲν ἀνέδησα, αὐτὸν δὲ νικῶντα ἐν λόγοις
πάντας ἀνθρώπους, οὐ μόνον πρῴην ὥσπερ σύ, ἀλλ' ἀεί,
ἔπειτα οὐκ ἀνέδησα. καὶ ἅμ' αὐτὸν λαβόντα τῶν ταινιῶν
ἀναδεῖν τὸν Σωκράτη καὶ κατακλίνεσθαι.

Ἐπειδὴ δὲ κατεκλίνη, εἰπεῖν· Εἶεν δή, ἄνδρες· δοκεῖτε
γάρ μοι νήφειν. οὐκ ἐπιτρεπτέον οὖν ὑμῖν, ἀλλὰ ποτέον·
ὡμολόγηται γὰρ ταῦθ' ἡμῖν. ἄρχοντα οὖν αἱροῦμαι τῆς
πόσεως, ἕως ἂν ὑμεῖς ἱκανῶς πίητε, ἐμαυτόν. ἀλλὰ φερέτω,
Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα. μᾶλλον δὲ οὐδὲν δεῖ,
ἀλλὰ φέρε, παῖ, φάναι, τὸν ψυκτῆρα ἐκεῖνον, ἰδόντα αὐτὸν
214 a πλέον ἢ ὀκτὼ κοτύλας χωροῦντα. τοῦτον ἐμπλησάμενον
πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐκπιεῖν, ἔπειτα τῷ Σωκράτει κελεύειν
ἐγχεῖν καὶ ἅμα εἰπεῖν· Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὦ ἄνδρες, τὸ
σόφισμά μοι οὐδέν· ὁπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον
ἐκπιὼν οὐδὲν μᾶλλον μή ποτε μεθυσθῇ.

Τὸν μὲν οὖν Σωκράτη ἐγχέαντος τοῦ παιδὸς πίνειν· τὸν
δ' Ἐρυξίμαχον Πῶς οὖν, φάναι, ὦ Ἀλκιβιάδη, ποιοῦμεν;
b οὕτως οὔτε τι λέγομεν ἐπὶ τῇ κύλικι οὔτε τι ᾄδομεν, ἀλλ'
ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ διψῶντες πιόμεθα;

Τὸν οὖν Ἀλκιβιάδην εἰπεῖν Ὦ Ἐρυξίμαχε, βέλτιστε
βελτίστου πατρὸς καὶ σωφρονεστάτου, χαῖρε.

d 5. ἐπάμυναι B e 1-2. ἀναδήσω καὶ TW Oxy.: ἀναδησώμεθα B e 8. οὖν TW Oxy.: om. B e 10. post φερέτω distinxi e 11. ἔκπωμα TW Oxy.: ἔκπομα B
214 a 4. ὁπόσον BT Oxy.: πόσον W | κελεύῃ B Oxy.: κελεύσῃ TW b 1. οὔτε τι ᾄδομεν TW: οὔτ' ἐπάδομεν B

www.scribd.com/Baruch_2013

que, che anche ora non ne faccia una delle sue, ma riconciliaci l'uno con l'altro e, se cerca di farmi violenza, vienimi in soccorso, perché del suo furore e del suo intenso modo di amare ho una grande paura».

«No, non può esserci pace fra te e me» gridò Alcibiade. «Ma di queste cose mi vendicherò un'altra volta. Ora, Agatone» prose- e
guì, «dammi un po' di nastri, perché possa incoronare anche il capo meraviglioso di costui, perché non mi rimproveri poi di aver incoronato te, e non lui, che nei discorsi vince tutti non solo una volta, come te l'altro ieri, ma sempre.»

E, presi alcuni nastri, incoronò Socrate e si distese.

Come si fu sdraiato, disse: «E allora, amici, mi sembra che vogliate essere sobri. Non voglio permettervelo. Bisogna bere! Questi sono gli accordi fra noi. E come arbitro del bere, fino a che voi non abbiate bevuto a sufficienza, io eleggo me stesso. Su, Agatone, se c'è, fa' portare una coppa grande. Anzi, non ce n'è bisogno! Ragazzo, porta qui quel vaso per tenere in fresco il vino». Ne aveva visto uno che conteneva più di otto cotile. Riempitolo, per primo lo 214 a
bevve tutto quanto. Poi comandò che si versasse per Socrate, e insieme disse: «Nei confronti di Socrate, amici, questa astuzia non mi giova, perché egli beve tanto quanto uno gli chiede di bere e non c'è modo che si ubriachi».

Come il ragazzo ebbe riempito il vaso, Socrate bevve.

Ed Erissimaco disse: «Allora, Alcibiade, come vogliamo fare? In questo modo? Non diciamo nulla davanti alla coppa né cantia- b
mo? Beviamo semplicemente come degli assetati?».

E Alcibiade disse: «Erissimaco, figlio eccellente di padre eccellente e temperantissimo, salve».

214 b 3-4. cfr. *supra* 176 b 5

www.scribd.com/Baruch_2013

Καὶ γὰρ σύ, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον· ἀλλὰ τί ποιῶμεν;
Ὅτι ἂν σὺ κελεύῃς. δεῖ γάρ σοι πείθεσθαι·

ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων·

ἐπίταττε οὖν ὅτι βούλει.

Ἄκουσον δή, εἰπεῖν τὸν Ἐρυξίμαχον. ἡμῖν πρὶν σὲ εἰσελθεῖν ἔδοξε χρῆναι ἐπὶ δεξιὰ ἕκαστον ἐν μέρει λόγον περὶ Ἔρωτος εἰπεῖν ὡς δύναιτο κάλλιστον, καὶ ἐγκωμιάσαι. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες ἡμεῖς εἰρήκαμεν· σὺ δ' ἐπειδὴ οὐκ εἴρηκας καὶ ἐκπέπωκας, δίκαιος εἶ εἰπεῖν, εἰπὼν δὲ ἐπιτάξαι Σωκράτει ὅτι ἂν βούλῃ, καὶ τοῦτον τῷ ἐπὶ δεξιὰ καὶ οὕτω τοὺς ἄλλους.

Ἀλλά, φάναι, ὦ Ἐρυξίμαχε, τὸν Ἀλκιβιάδην, καλῶς μὲν λέγεις, μεθύοντα δὲ ἄνδρα παρὰ νηφόντων λόγους παραβάλλειν μὴ οὐκ ἐξ ἴσου ᾖ. καὶ ἅμα, ὦ μακάριε, πείθει τί σε Σωκράτης ὧν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἶσθα ὅτι τοὐναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν; οὗτος γάρ, ἐάν τινα ἐγὼ ἐπαινέσω τούτου παρόντος ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἄλλον ἢ τοῦτον, οὐκ ἀφέξεταί μου τὼ χεῖρε.

Οὐκ εὐφημήσεις; φάναι τὸν Σωκράτη.

Μὰ τὸν Ποσειδῶ, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην, μηδὲν λέγε πρὸς ταῦτα, ὡς ἐγὼ οὐδ' ἂν ἕνα ἄλλον ἐπαινέσαιμι σοῦ παρόντος.

Ἀλλ' οὕτω ποίει, φάναι τὸν Ἐρυξίμαχον, εἰ βούλει· Σωκράτη ἐπαίνεσον.

Πῶς λέγεις; εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην· δοκεῖ χρῆναι, ὦ Ἐρυξίμαχε; ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι ὑμῶν ἐναντίον;

Οὗτος, φάναι τὸν Σωκράτη, τί ἐν νῷ ἔχεις; ἐπὶ τὰ γελοιότερά με ἐπαινέσαι; ἢ τί ποιήσεις;

b 6. ἄν TW: δ' ἄν T 2. τιμωρήσομαι W Bekker b 7. ἰητρὸς T: ἰατρὸς BW c 8. τί BT: τε W e 5. ἐπαινέσαι scripsi: ἐπαινέσεις BTW παινέσει

www.scribd.com/Baruch_2013

Erissimaco rispose: «Anch'io a te. Ma che facciamo?».
«Ciò che comandi. A te bisogna dare retta, perché

un uomo che è medico vale più di molti.

Ordina, dunque, quello che vuoi.»

Disse Erissimaco: «Prima che tu entrassi, avevamo stabilito che ciascuno, a suo turno procedendo verso destra, pronunciasse un discorso su Eros, il più bello che potesse, e ne facesse l'elogio. c
Noi abbiamo già tutti parlato. Dal momento che tu non hai parlato, e hai bevuto, è giusto che parli. Dopo che avrai fatto il tuo discorso, ordina a Socrate ciò che vuoi, ed egli passerà l'ordine all'altro che sta a destra, e così gli altri».

«Parli bene, Erissimaco» riprese Alcibiade, «ma un uomo ubriaco a confronto con i discorsi di uomini sobri non è alla pari. E poi, carissimo, c'è qualcuna delle cose che Socrate ha detto po- d
co fa che ti persuada? O non sai che è vero tutto il contrario di ciò che ha detto? Perché, se io lodassi in sua presenza qualcun altro, o dio o uomo che non sia lui, non si tratterrebbe dal mettermi le mani addosso.»

«Sta' zitto», disse Socrate.

«Per Posidone, non negare questo» rispose Alcibiade, «perché < io, te presente, non potrò elogiare nessun altro.»

«E allora fa' così» disse Erissimaco, «se vuoi: elogia Socrate.»

«Che dici? Pensi forse» rispose Alcibiade «che lo debba fare, e Erissimaco? Vuoi che affronti quest'uomo e che mi vendichi di lui davanti a voi?»

«Ehi tu!» disse Socrate, «che cosa hai in mente? Lodarmi per mettermi ancor più in ridicolo? O che cosa farai?»

b 7. Omero, *Il.* XI 514 d 6. Platone, *Euthd.* 301 e 1; 303 a 8

www.scribd.com/Baruch_2013

Τἀληθῆ ἐρῶ. ἀλλ' ὅρα εἰ παρίης.

Ἀλλὰ μέντοι, φάναι, τά γε ἀληθῆ παρίημι καὶ κελεύω λέγειν.

Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. καὶ μέντοι οὑτωσὶ ποίησον. ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξὺ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλῃ, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἑκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν 215a ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμιμνῃσκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσῃς· οὐ γάρ τι ῥᾴδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.

Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὦ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, 5 δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς b ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἳ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ. ὅτι μὲν οὖν τό γε 5 εἶδος ὅμοιος εἶ τούτοις, ὦ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἄν που ἀμφισβητήσαις· ὡς δὲ καὶ τἆλλα ἔοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὑβριστὴς εἶ· ἢ οὔ; ἐὰν γὰρ μὴ ὁμολογῇς, μάρτυρας παρ-έξομαι. ἀλλ' οὐκ αὐλητής; πολύ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. c ὁ μέν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὃς ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῇ – ἃ γὰρ Ὄλυμπος ηὔλει, Μαρσύου λέγω, τούτου διδάξαντος – τὰ οὖν ἐκείνου ἐάντε ἀγαθὸς αὐλητὴς αὐλῇ ἐάντε φαύλη αὐλητρίς, 5 μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι. σὺ δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταὐτὸν d τοῦτο ποιεῖς. ἡμεῖς γοῦν ὅταν μέν του ἄλλου ἀκούωμεν

215a 7. σιληνοὺς BTW (ει supra: W) b 5. ἄν που Baiter: δή που BTW
c 3. οὖν BT: γ' οὖν W

www.scribd.com/Baruch_2013

«Dirò il vero. Vedi però se me lo permetti.»

«Ma certo» disse, «il vero ti permetto, anzi ti comando di dirlo.»

E Alcibiade rispose: «Non mancherò di farlo. Tu, però, fa' così: se dico qualcosa di non vero, interrompimi, se vuoi; e di' pure in che cosa mento, perché, di mia volontà, non mentirò in nulla. Se, poi, nel richiamare le cose alla memoria, procederò saltando qua e là, non ti meravigliare, perché non è cosa facile, per chi si trova nel mio stato, enumerare le tue stranezze in modo dettagliato e con ordine».

«Signori miei, proverò a lodare Socrate così, per immagini. Lui crederà forse che io voglia rappresentarlo in modo ridicolo. Ma l'immagine avrà di mira il vero e non il riso. Dico, dunque, che egli assomiglia moltissimo a quei Sileni, esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artigiani costruiscono con zampogne e flauti in mano, e che, quando vengono aperti in due, rivelano di contenere dentro immagini di dèi. Dico, poi, che assomiglia al satiro Marsia. In verità, che nell'aspetto sei simile a questi, neppure tu, Socrate, potresti contestarlo. Che, poi, tu assomigli a loro anche in altre cose, ora sta' a sentirlo. Sei arrogante, no? Se non lo ammetti, porterò qui dei testimoni. E non sei forse un flautista? Anzi, molto più meraviglioso di quello. Marsia incantava gli uomini per mezzo di strumenti, con la potenza che gli veniva dalla bocca; e così fa ancora oggi chi suona col flauto le sue melodie – io dico che le melodie che suonava Olimpo sono di Marsia, che gliele ha insegnate –; le sue melodie, dunque, sia che le suoni un bravo flautista sia una flautista mediocre, da sole inducono in uno stato di possessione e manifestano chi ha bisogno degli dèi e di essere iniziato ai misteri, perché sono divine. Tu sei diverso da lui solo in questo: senza usare strumenti, produci lo stesso effetto con le nude parole. Quando noi ascoltiamo un altro oratore, anche se mol-

215 a 5 sgg. cfr. Platone, *Leg.* I 644 b 9-c 2 c 3. Plutarco, *de mus.* 7, 1133 d-e

www.scribd.com/Baruch_2013

λέγοντος καὶ πάνυ ἀγαθοῦ ῥήτορος ἄλλους λόγους, οὐδὲν μέλει ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδενί· ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάντε γυνὴ ἀκούῃ ἐάντε ἀνὴρ ἐάντε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. ἐγὼ γοῦν, ὦ ἄνδρες, εἰ μὴ ἔμελλον κομιδῇ δόξειν μεθύειν, εἶπον ὁμόσας ἂν ὑμῖν οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας· Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ' ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου, ἀλλ' ὑπὸ τουτουῖ τοῦ Μαρσύου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω. καὶ ταῦτα, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐρεῖς ὡς οὐκ ἀληθῆ. καὶ ἔτι γε νῦν σύνοιδ' ἐμαυτῷ ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὦτα, οὐκ ἂν καρτερήσαιμι ἀλλὰ ταὐτὰ ἂν πάσχοιμι. ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. βίᾳ οὖν ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω. πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὀντινοῦν· ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὰν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα.

e 1. νυνί B: νῦν TW e 3. τῶν τούτου TW: τούτου B
216 a 2. ὦ TW: om. B a 3. ἐμαυτῷ BT: ἐμαυτὸν W (o in ras.) a 5. ἔτι TW: τι B b 4. οὗτος BT: αὐτὸς W

www.scribd.com/Baruch_2013

to bravo, fare altri discorsi, non importa, per così dire, un bel niente; quando invece uno ascolta te, o un altro che riferisce i tuoi discorsi, anche se chi parla è di scarso valore, sia che li ascolti una donna, o un uomo, o un giovanetto, ne restiamo tutti turbati e posseduti. Se non rischiassi – amici – di sembrare del tutto ubriaco, vi direi, giurando, che cosa hanno provocato in me i discorsi di quest'uomo, e cosa continuo a provare anche ora. Quando io lo ascolto, a causa delle sue parole, mi balza il cuore e mi vengono le e
lacrime, molto più che ai coribanti; e vedo che moltissimi altri <
provano le stesse cose. Quando ascoltavo Pericle e altri bravi oratori pensavo certo che parlassero bene, ma non provavo nulla di simile, né la mia anima era in tumulto, né si arrabbiava, come se io mi trovassi nelle condizioni di schiavo. Ma nel sentire questo Marsia qui, più volte sono stato tratto in una situazione tale da 216 a
pensare di non poter più vivere, nello stato in cui mi trovo. E queste cose, Socrate, non dirai che non sono vere. E anche ora sono consapevole che, se volessi prestargli orecchio, non saprei resistergli, ma proverei le medesime cose. Mi costringe infatti ad am- <
mettere che, pur avendo molte mancanze, trascuro ancora me stesso e mi occupo, invece, delle cose degli Ateniesi. A forza, quindi, come dalle Sirene, turandomi le orecchie mi allontano fuggendo, perché non voglio invecchiare seduto vicino a lui. Solo nei confronti di quest'uomo ho provato quello che nessuno pen- b
serebbe esserci in me: vergognarsi di fronte a qualcuno. Solo di fronte a lui provo vergogna. Sono ben consapevole infatti di non poter contraddirlo, sostenendo che non bisogna fare ciò che egli dice; ma appena mi allontano da lui, mi lascio sopraffare dagli onori che la moltitudine mi tributa. Perciò mi allontano da lui e fuggo. E ogni volta che lo vedo, provo vergogna per ciò che mi ha

e 1-2. cfr. Platone, *Crit.* 54 d 3; *Ion* 533 e 8 sg.; 536 c 2 sg. e 2. Aristofane, *Nub.* 1391 sgg. e 4. Platone, *Phdr.* 269 e 4-270 a 8
216 a 4-6. cfr. Platone, *Apol.* 29 d 7-e 3; 30 a 7-b 4 a 6-7. Omero, *Od.* XII 39 sgg.; 158 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

c καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι χρήσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

Καὶ ὑπὸ μὲν δὴ τῶν αὐλημάτων καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλοι πολλοὶ
5 τοιαῦτα πεπόνθασιν ὑπὸ τοῦδε τοῦ σατύρου· ἄλλα δὲ ἐμοῦ ἀκούσατε ὡς ὅμοιός τ' ἐστὶν οἷς ἐγὼ ἔφκασα αὐτὸν καὶ τὴν
d δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει. εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γιγνώσκει· ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπείπερ ἠρξάμην. ὁρᾶτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες;
5 σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός· ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὦ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλὸς ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον
e ὅσον οὐδ' ἂν εἴς οἰηθείη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἰ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι – λέγω ὑμῖν – εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν
5 βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἑώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα· ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καί μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ
217 a χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχυ ὅτι κελεύοι Σωκράτης. ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ ἔρμαιον ἡγησάμην εἶναι καὶ εὐτύχημα ἐμὸν θαυμαστόν, ὡς ὑπάρχον μοι χαρισαμένῳ Σωκράτει πάντ'
5 ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει· ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὅσον. ταῦτα οὖν διανοηθείς, πρὸ τοῦ οὐκ εἰωθὼς ἄνευ ἀκολούθου μόνος μετ' αὐτοῦ γίγνεσθαι, τότε ἀποπέμπων

c 3. χρήσωμαι corr. Ven. 185: χρήσομαι BTW d 3. αὖ B: om. TW d 6. γεγλυμμένος BT: ἐγγεγλυμμένος W e 7. καί μοι TW: καὶ ἐμοὶ B κἀμοὶ Hirschig
217 a 2. ἔμβραχυ Cobet: ἐν βραχεῖ BTW a 5. δὴ B: ἤδη TW

www.scribd.com/Baruch_2013

fatto ammettere. Spesso, sarei contento di non vederlo più fra i vi- c
vi; ma se questo, poi, si verificasse, so bene che proverei un dolo-
re molto più grande. Così, non so proprio che fare di quest'uomo.

«A sentire dunque le melodie del flauto di questo Satiro, io e molti altri abbiamo provato impressioni di questo tipo. Altre cose ascoltate da me: come egli è simile a quelli cui l'ho paragonato anche per altri aspetti, e come è meravigliosa la sua potenza. Sappiate bene che nessuno di voi conosce quest'uomo; ma io ora ve lo d
mostrerò, dal momento che ho già incominciato. Vedete che Socrate è sempre innamorato dei belli, sta sempre intorno a loro ed è turbato da loro. Però, poi, ignora tutto e non sa nulla. Quanto <
alla sua figura, non è da Sileno? Altro che, se lo è! Ma questo è proprio un suo rivestimento esteriore, come nel Sileno scolpito; ma dentro, se lo si apre, immaginate, voi che con me bevete, di quanta temperanza è pieno? Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa nulla, anzi lo disprezza, al punto che nessuno ci crederebbe; non gli importa neppure se uno è ricco, o se possiede al- e
cuni di quei pregi che la gente esalta. Egli pensa, invece, che tutti questi possessi non hanno nessun valore, e che noi non siamo nulla, ve lo dico io. E trascorre tutta la sua vita fra la gente fingendo ignoranza e facendosi gioco. Quando, invece, fa sul serio e si apre, non so se qualcuno abbia visto le immagini che ha dentro. Una volta io le ho viste, e mi sono sembrate essere divine e d'oro e tutte belle e mirabili, tanto che bisognava fare subito ciò che Socrate 217 a
ordinava. Credendo che prendesse sul serio la mia bellezza, pensai che questo fosse un tesoro e una fortuna straordinari se, concedendo a Socrate i miei favori, potevo ascoltare tutto ciò che sapeva: avevo infatti una considerazione veramente straordinaria della mia bellezza. Pensando dunque questo, mentre prima non ero solito stare da solo con lui senza un accompagnatore, allora

d 2. cfr. Platone, *Charm.* 154 b 8-c 5 e 4. cfr. Platone, *Apol.* 38 a 1; *Gorg.* 489 e 1; 489 e 3; *Crat.* 384 a 1; *Resp.* I 337 a 6; *Soph.* 268 b 3

www.scribd.com/Baruch_2013

b τὸν ἀκόλουθον μόνος συνεγιγνόμην – δεῖ γὰρ πρὸς ὑμᾶς πάντα τἀληθῆ εἰπεῖν· ἀλλὰ προσέχετε τὸν νοῦν, καὶ εἰ ψεύδομαι, Σώκρατες, ἐξέλεγχε – συνεγιγνόμην γάρ, ὦ ἄνδρες, μόνος μόνῳ, καὶ ᾤμην αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἅπερ ἂν
5 ἐραστὴς παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθείη, καὶ ἔχαιρον. τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν, ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει διαλεχθεὶς ἄν μοι καὶ συνημερεύσας ᾤχετο ἀπιών. μετὰ ταῦτα συγγυμνά-
c ζεσθαι προυκαλούμην αὐτὸν καὶ συνεγυμναζόμην, ὥς τι ἐνταῦθα περανῶν. συνεγυμνάζετο οὖν μοι καὶ προσεπάλαιεν πολλάκις οὐδενὸς παρόντος· καὶ τί δεῖ λέγειν; οὐδὲν γάρ μοι πλέον ἦν. ἐπειδὴ δὲ οὐδαμῇ ταύτῃ ἤνυτον, ἔδοξέ μοι
5 ἐπιθετέον εἶναι τῷ ἀνδρὶ κατὰ τὸ καρτερὸν καὶ οὐκ ἀνετέον, ἐπειδήπερ ἐνεκεχειρήκη, ἀλλὰ ἰστέον ἤδη τί ἐστι τὸ πρᾶγμα. προκαλοῦμαι δὴ αὐτὸν πρὸς τὸ συνδειπνεῖν, ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐραστὴς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων. καί μοι οὐδὲ τοῦτο ταχὺ
d ὑπήκουσεν, ὅμως δ' οὖν χρόνῳ ἐπείσθη. ἐπειδὴ δὲ ἀφίκετο τὸ πρῶτον, δειπνήσας ἀπιέναι ἐβούλετο. καὶ τότε μὲν αἰσχυνόμενος ἀφῆκα αὐτόν· αὖθις δ' ἐπιβουλεύσας, ἐπειδὴ ἐδεδειπνήκεμεν διελεγόμην ἀεὶ πόρρω τῶν νυκτῶν, καὶ ἐπειδὴ
5 ἐβούλετο ἀπιέναι, σκηπτόμενος ὅτι ὀψὲ εἴη, προσηνάγκασα αὐτὸν μένειν. ἀνεπαύετο οὖν ἐν τῇ ἐχομένῃ ἐμοῦ κλίνῃ, ἐν ᾗπερ ἐδείπνει, καὶ οὐδεὶς ἐν τῷ οἰκήματι ἄλλος καθηῦδεν ἢ
e ἡμεῖς. μέχρι μὲν οὖν δὴ δεῦρο τοῦ λόγου καλῶς ἂν ἔχοι καὶ πρὸς ὀντινοῦν λέγειν· τὸ δ' ἐντεῦθεν οὐκ ἄν μου ἠκούσατε λέγοντος, εἰ μὴ πρῶτον μέν, τὸ λεγόμενον, οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής, ἔπειτα ἀφανίσαι Σω-

b 2. τἀληθῆ BT: ἀληθῆ W b 6. δ' οὐ] δη Oxy. | ἄν BTW: αὖ F.A. Wolf δή Sauppe c 1. καὶ συνεγυμναζόμην secl. Sauppe d 4. ἐδεδειπνήκεμεν scripsi: 'δεδειπνήκειμεν Usener δεδειπνήκαμεν Photius ἐδεδειπνήκει BTW | ἀεὶ add. Photius: om. BTW Oxy. | ἐπειδὴ] επειδη γε Oxy. e 1. δὴ B et in marg. T: om. TW

www.scribd.com/Baruch_2013

incominciai a congedare il mio accompagnatore e a rimanere con b
lui da solo. Perché, a voi, devo dire tutta la verità. Ma state attenti! E tu, Socrate, se io dico bugie, confutami.

«Dunque, amici, rimanevo con lui da solo a solo, e pensavo che avrebbe subito iniziato a fare con me quei discorsi che un amante fa al suo amato, quando se ne stanno appartati, e ne gioivo. Nulla di questo, invece, avveniva; ma come era solito, dopo aver discorso e passato la giornata con me, mi lasciava e se ne andava.

«Dopo questo, lo invitai allora a fare ginnastica insieme, e facevo gli esercizi insieme a lui, convinto che avrei ottenuto qualco- c
sa. E lui, allora, faceva ginnastica con me e spesso la lotta, senza che nessuno fosse presente. E che cosa vi devo dire? Non ne ricavavo nulla. Poiché in questa maniera non ottenevo alcun risultato, mi sembrò che mi dovessi imporre a quest'uomo con la forza, e che, dal momento che mi ero impegnato, non bisognava lasciar andare, ma sapere come stavano le cose. Lo invitai, allora, a cenare con me, proprio come un amante che tende il laccio all'amato. Ma neppure in questo mi diede retta subito; dopo un po' di tem- d
po si lasciò convincere. La prima volta che venne, non appena finito di cenare, volle andare via. E quella volta, avendo ancora vergogna, lo lasciai andare. Ma la seconda volta, teso il mio laccio, dopo aver cenato tirai avanti la conversazione fino a tarda notte e, al momento in cui voleva andarsene, lo costrinsi a rimanere, adducendo il pretesto che era tardi. Riposava, dunque, sul letto vicino al mio, sul quale aveva cenato, e in quella stanza non dormiva nessuno tranne noi.

«Fino a questo punto del discorso, la cosa si potrebbe narrare e
davanti a chiunque. Di qui in avanti invece non mi sentireste parlare, se, in primo luogo, come dice il proverbio, il vino non fosse <
veritiero, con i fanciulli o senza i fanciulli; e poi, dal momento che

217 b 7-c 4. Senofonte, *Symp.* 2, 17-9 c 4. Euripide, *Hipp.* 400 sg. e 3-4. cfr. Teognide, 479 sgg.; 498 sgg., vol. I, p. 197 sg. West; cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 290, n. 28 sgg. Leutsch-Schneidewin

www.scribd.com/Baruch_2013

κράτους ἔργον ὑπερήφανον εἰς ἔπαινον ἐλθόντα ἄδικόν μοι φαίνεται. ἔτι δὲ τὸ τοῦ δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἕχεως πάθος κἄμ' ἔχει. φασὶ γάρ πού τινα τοῦτο παθόντα οὐκ ἐθέλειν λέγειν οἷον ἦν πλὴν τοῖς δεδηγμένοις, ὡς μόνοις γνωσομένοις
218 a τε καὶ συγγνωσομένοις εἰ πᾶν ἐτόλμα δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς ὀδύνης. ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινοτέρου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὧν ἄν τις δηχθείη – τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, οἳ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον, νέου ψυχῆς μὴ ἀφυοῦς ὅταν λάβωνται, καὶ ποιοῦσι δρᾶν τε καὶ λέγειν ὁτιοῦν – καὶ ὁρῶν αὖ Φαίδρους, Ἀγάθωνας,
b Ἐρυξιμάχους, Παυσανίας, Ἀριστοδήμους τε καὶ Ἀριστοφάνας· Σωκράτη δὲ αὐτὸν τί δεῖ λέγειν, καὶ ὅσοι ἄλλοι; πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας – διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.

Ἐπειδὴ γὰρ οὖν, ὦ ἄνδρες, ὅ τε λύχνος ἀπεσβήκει καὶ
c οἱ παῖδες ἔξω ἦσαν, ἔδοξέ μοι χρῆναι μηδὲν ποικίλλειν πρὸς αὐτόν, ἀλλ' ἐλευθέρως εἰπεῖν ἅ μοι ἐδόκει· καὶ εἶπον κινήσας αὐτόν, Σώκρατες, καθεύδεις;

Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς.

Οἶσθα οὖν ἅ μοι δέδοκται;

Τί μάλιστα, ἔφη.

Σὺ ἐμοὶ δοκεῖς, ἦν δ' ἐγώ, ἐμοῦ ἐραστὴς ἄξιος γεγονέναι μόνος, καί μοι φαίνῃ ὀκνεῖν μνησθῆναι πρός με. ἐγὼ δὲ οὕτωσὶ ἔχω· πάνυ ἀνόητον ἡγοῦμαι εἶναι σοὶ μὴ οὐ καὶ

218 a 2. τε BT Oxy.: τε καὶ W a 3. δηχθείη TW Oxy.: δειχθῇ B a 3-4. γὰρ ἢ ψυχὴν TW Oxy.: ἢ ψυχὴν γὰρ B (ἢ ψυχὴν secl. Usener) a 6. ψυχῆς BT: ψυχὴν W | μὴ BW Oxy.: καὶ μὴ T a 7. καὶ ante Ἀγάθωνας add. W b 4. τε TW: om. B b 6. τις TW Oxy.: τι B c 2. κινήσας] και κεινησας Oxy. c 9. ἔχω B Oxy.: ἔχων TW

www.scribd.com/Baruch_2013

mi sono messo a fare l'elogio di Socrate, non mi sembra giusto tenere nascosta un'azione splendida di Socrate. Inoltre, mi sento come uno che sia stato morsicato da una vipera. Dicono, infatti, che chi ha subìto questo, non vuole parlare di ciò che ha provato se non con coloro che sono stati pure morsicati, poiché solo loro 218 a
possono capire e compatire se, sotto il dolore, ha osato fare e dire di tutto. Ora, anch'io sono stato morsicato, e da un morso più doloroso nel punto in cui è più doloroso essere morsi. Perché è nel cuore o nell'anima, o comunque si debba chiamare questo in cui io sono stato colpito e morso dai suoi discorsi di filosofia, i quali si attaccano in modo più brutale della vipera, quando prendono un'anima giovane e non priva di doti, e le fanno fare e dire qualsiasi cosa. E vedo qui un Fedro, un Agatone, un Erissimaco, un Pausania, un Aristodemo e un Aristofane. E Socrate che bisogno b
c'è di nominarlo? E quanti altri? Tutti siete, infatti, accomunati dalla follia e dal furore del filosofo. Perciò tutti mi ascolterete, perché compatirete quelle cose che ho fatto allora e che ora vi vengono dette. Voi servi, invece, e chiunque altro ci sia qui profano e rozzo, ponetevi sulle orecchie porte molto grandi.

«Dunque, amici, dopo che la lampada fu spenta e i servi furono usciti, mi sembrò di non dover tergiversare, ma dire libera- c
mente le cose che pensavo.

«Lo scossi allora e dissi: "Socrate, dormi?".

«"No, no", rispose.

«"Sai che cosa ho pensato?"

«"Che cosa?", disse.

«"Ho pensato" dissi io "che tu sia l'unico degno di essere il mio amante e mi pare che tu esiti a farmene parola. Ma il mio sentimento è questo: mi pare del tutto privo di senno non concederti i miei

218 a 3. cfr. Aristofane, *Ach.* 1; *Vesp.* 374 sg. c 7-d 5. cfr. *supra* 184 b 5-c 7; 185 b 4-c 1

www.scribd.com/Baruch_2013

τοῦτο χαρίζεσθαι καὶ εἴ τι ἄλλο ἢ τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς δέοιο ἢ τῶν φίλων τῶν ἐμῶν. ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. ἐγὼ δὴ τοιούτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους, ἢ χαριζόμενος τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας.

Καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν Ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καί τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρᾴης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαί τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀληθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι «χρύσεα χαλκείων» διαμείβεσθαι νοεῖς. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὤν. ἥ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὀξὺ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.

Κἀγὼ ἀκούσας, Τὰ μὲν παρ' ἐμοῦ, ἔφην, ταῦτά ἐστιν, ὧν οὐδὲν ἄλλως εἴρηται ἢ ὡς διανοοῦμαι· σὺ δὲ αὐτὸς οὕτω βουλεύου ὅτι σοί τε ἄριστον καὶ ἐμοὶ ἡγῇ.

Ἀλλ', ἔφη, τοῦτό γ' εὖ λέγεις· ἐν γὰρ τῷ ἐπιόντι χρόνῳ βουλευόμενοι πράξομεν ὃ ἂν φαίνηται νῷν περί τε τούτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἄριστον.

Ἐγὼ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούσας τε καὶ εἰπών, καὶ ἀφεὶς ὥσπερ βέλη, τετρῶσθαι αὐτὸν ᾠμην· καὶ ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον

c 10. χαρισασθαι Oxy. | εἴ τι B Oxy.: ἔτι TW d 1. δέοιο] δέηι W (οιο s. u. W) d 2. ὡς ὅτι TW Oxy.: ὅσῳ τι B d 3. μοι Oxy. (ut uid.) al.: μου BTW e 2. τοι BTW Oxy.: τι al. Bekker e 4. τε BT Oxy.: om. W
219 a 2. ἥ τοι W: ἤτοι BT a 5. ἐμοῦ TW Oxy.: ἐμοί B a 7. ὅτι ante ἄριστον add. Oxy. b 4. βέλη B: βέλει TW Oxy. b 5. τούτῳ TW: τοῦτο B

www.scribd.com/Baruch_2013

favori anche in questo, così come in ogni altra cosa di cui tu abbia bisogno, o della mia ricchezza o dei miei amici. Per me, infatti, nul- d
la è più importante che diventare quanto è possibile migliore, e per questo penso che nessuno possa aiutarmi in modo più valido di te. Non compiacendo un uomo come te, proverei vergogna davanti alle persone intelligenti, più di quanta ne proverei di fronte alla massa degli sciocchi, se ti concedessi i miei favori."

«E costui, dopo avermi ascoltato, con molta dell'ironia che gli è propria e abituale, rispose: "Caro Alcibiade, c'è pericolo che tu sia un uomo veramente non da poco, se ciò che dici di me è proprio vero, e se in me c'è una forza per la quale potresti diventare e
migliore. Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto superiore alla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza, cerchi di acquistarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare 'armi d'oro con quelle di bronzo'. Ma, carissimo, guar- 219 a <
da meglio che non ti sfugga che io valgo nulla. Certo, la vista della mente impara a vedere in modo acuto, quando quella degli occhi incomincia a perdere la sua acutezza, e tu ne sei ancora lontano".

«Udito questo, dissi: "Per quanto mi riguarda, le cose stanno così; nulla di diverso ti ho detto da quello che penso. Decidi tu, dunque, quello che ritieni sia meglio per me e per te".

«"Su questo dici bene", rispose. "Decideremo nei giorni che verranno, e faremo ciò che sembrerà il meglio per noi due, in que- b
ste cose così come in altre."

«Dopo le cose che avevo sentito e avevo detto, dopo aver scagliato, per così dire, i miei dardi, ero convinto che lui fosse rimasto ferito. Mi alzai e, senza lasciargli dire più nulla, gli posi il mio

219 a 1. Omero, *Il.* VI 232-336

www.scribd.com/Baruch_2013

τὸ ἐμαυτοῦ τοῦτον – καὶ γὰρ ἦν χειμών – ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεὶς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τὼ χεῖρε τούτῳ τῷ
c δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην. καὶ οὐδὲ ταῦτα αὖ, ὦ Σώκρατες, ἐρεῖς ὅτι ψεύδομαι. ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὕτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ
5 ὕβρισεν – καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ᾤμην τι εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας – εὖ γὰρ ἴστε μὰ θεούς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκὼς
d ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθηῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου.

Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τίνα οἴεσθέ με διάνοιαν ἔχειν, ἡγούμενον μὲν ἠτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ
5 σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν, ἐντετυχηκότα ἀνθρώπῳ τοιούτῳ οἵῳ ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμην ποτ' ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν; ὥστε οὔθ' ὅπως οὖν ὀργιζοίμην εἶχον καὶ ἀποστερηθείην τῆς τούτου συνουσίας, οὔτε ὅπῃ προσαγαγοίμην
e αὐτὸν ηὐπόρουν. εὖ γὰρ ᾔδη ὅτι χρήμασί γε πολὺ μᾶλλον ἄτρωτος ἦν πανταχῇ ἢ σιδήρῳ ὁ Αἴας, ᾧ τε ᾤμην αὐτὸν μόνῳ ἁλώσεσθαι, διεπεφεύγει με. ἠπόρουν δή, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ' οὐδενὸς
5 ἄλλου περιῆα. ταῦτά τε γάρ μοι ἅπαντα προυγεγόνει, καὶ μετὰ ταῦτα στρατεία ἡμῖν εἰς Ποτείδαιαν ἐγένετο κοινὴ καὶ συνεσιτοῦμεν ἐκεῖ. πρῶτον μὲν οὖν τοῖς πόνοις οὐ μόνον ἐμοῦ περιῆν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων – ὁπότ' ἀναγκασθεῖμεν ἀποληφθέντες που, οἷα δὴ ἐπὶ στρατείας,
220 a ἀσιτεῖν, οὐδὲν ἦσαν οἱ ἄλλοι πρὸς τὸ καρτερεῖν – ἔν τ' αὖ ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷός τ' ἦν τά τ' ἄλλα καὶ

b 7. τουτουί TW: τούτου B c 2. αὖ B: om. TW c 5. [καὶ] περι εκεινο Oxy.: καίπερ ἐκεῖνό TW καίπερ κεῖνο B d 1. ἢ εἰ B Oxy.: ἢ TW d 7. καρτερίαν BTW: [ἐγ]κρατειαν Oxy. e 1. γε TW Oxy.: τε B e 3. δή BT Oxy.: τε W e 6. κοινὴ BTW Oxy.: κοινῇ uulg. e 8. ὁπότ' W: ὁπόταν BT Oxy. e 9. ἀποληφθέντες Cornarius: ἀπολειφθέντες BTW (deest Oxy.)

www.scribd.com/Baruch_2013

mantello addosso – era d'inverno – e, sdraiatomi sotto questo suo logoro mantello, gettate le braccia attorno a quest'uomo veramente demonico e meraviglioso, rimasi lì tutta la notte. Neppure in c
questo, Socrate, dirai che mento. Ma sebbene avessi fatto queste cose, costui fu di gran lunga superiore: disprezzò e derise la mia bellezza, e la oltraggiò. Eppure proprio in questo io credevo di valere qualcosa, cari giudici, perché voi siete giudici della superbia di Socrate. Ebbene, sappiate, lo giuro per gli dèi e per le dee, che, dopo aver dormito con Socrate, mi alzai senza aver fatto nulla di più che se avessi dormito con mio padre o con mio fratello d
maggiore.

«Dopo questo, quale credete che fosse il mio stato d'animo? Da un lato, mi sembrava d'essere stato offeso, dall'altro, ammiravo la sua natura, la sua temperanza e la sua fortezza, certo di essermi imbattuto in un uomo quale non avrei mai creduto di trovare, per saggezza e forza d'animo. Così, non ero in condizione né di adirarmi con lui e privarmi della sua compagnia, né trovavo espedienti con cui attirarlo a me. Sapevo bene, infatti, che era da e
ogni parte invulnerabile dalle ricchezze più di quanto lo fosse Aiace dal ferro, e mi era sfuggito proprio in quella sola cosa con cui credevo che potesse essere preso. Perciò mi trovavo privo di espedienti e, fatto schiavo da quest'uomo come mai nessuno da nessun altro, gli giravo intorno.

«Tutte queste cose erano già accadute, quando ci trovammo insieme nella campagna militare di Potidea, e là eravamo compa- <
gni di mensa. Prima di tutto, nelle fatiche era superiore non solo a me, ma anche a tutti gli altri. Quando, restando isolati da qualche parte, come avviene in guerra, eravamo costretti a rimanere senza cibo, gli altri nel resistere alla fame non valevano nulla in confron- 220 a
to a lui. Ma quando c'era abbondanza di rifornimenti, era il solo

c 5. cfr. *Anth. Pal.* V 214, vol. I, p. 234 Paton e 2. Sofocle, *Ai.* 502 sg.

www.scribd.com/Baruch_2013

πίνειν οὐκ ἐθέλων, ὁπότε ἀναγκασθείη, πάντας ἐκράτει, καὶ ὃ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑώρακεν ἀνθρώπων. τούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖ καὶ αὐτίκα ὁ ἔλεγχος ἔσεσθαι. πρὸς δὲ αὖ τὰς τοῦ χειμῶνος καρτερήσεις – δεινοὶ γὰρ αὐτόθι χειμῶνες – θαυμάσια ἠργάζετο τά τε ἄλλα, καί ποτε ὄντος πάγου οἵου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν, ἢ εἴ τις ἐξίοι, ἠμφιεσμένων τε θαυμαστὰ δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνειλιγμένων τοὺς πόδας εἰς πίλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξήει ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἷόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥᾷον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι, οἱ δὲ στρατιῶται ὑπέβλεπον αὐτὸν ὡς καταφρονοῦντα σφῶν. καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτα·

οἷον δ' αὖ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνήρ

ἐκεῖ ποτε ἐπὶ στρατιᾶς, ἄξιον ἀκοῦσαι. συννοήσας γὰρ αὐτόθι ἕωθέν τι εἱστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἱστήκει ζητῶν. καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἄνθρωποι ἠσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἕστηκε. τελευτῶντες δέ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἑσπέρα ἦν, δειπνήσαντες – καὶ γὰρ θέρος τότε γ' ἦν – χαμεύνια ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθηῦδον, ἅμα δ' ἐφύλαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἑστήξοι. ὁ δὲ εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ. εἰ δὲ βούλεσθε ἐν ταῖς μάχαις – τοῦτο γὰρ δὴ

220 a 4. δ πάντων TW Oxy.: ὁπόταν B | θαυμασιώτατον Oxy. a 5. ἑώρακεν TW Oxy.: ἑωράκει B b 1. πάγου B Oxy.: τοῦ πάγου TW | ἢ B Oxy.: om. TW b 3. δὴ TW Oxy.: ἢ B b 4. δ' om. Oxy. b 5. οἱόνπερ B Oxy.: οἷον TW c 2. αὖ τοδ' W Oxy.: αὐτὸ BT | ἔρρεξε B c 3. στρατιας Oxy.: στρατείας BTW c 4. προχώρει B c 6. ἄνθρωποι Mehler: ἄνθρωποι BTW c 7. ἔλεγεν BTW Oxy.: ἔλεγον Mehler | ἐξ] ὡς ἐξ Oxy. c 8. τελευτῶντες] καὶ τελευτῶντες W d 3. μέχρις W d 5. ἐν] και εν Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

che sapesse goderseli; e, fra le altre cose, anche nel bere, quando era costretto a farlo anche se non lo voleva spontaneamente, batteva tutti. E la cosa più straordinaria di tutte è che nessun uomo ha mai visto Socrate ubriaco. Di ciò – credo – ne avremo presto una prova.

«Nella sua resistenza, poi, al freddo dell'inverno – là gli inverni sono terribili –, fece cose straordinarie. Una volta, fra l'altro essendoci una gelata terribile, mentre tutti non uscivano dalla tenda b
o, se uscivano, si avvolgevano in una incredibile quantità di indumenti, con i piedi calzati e avvolti di panni di feltro e pelli di agnello, Socrate, invece, uscì fuori indossando lo stesso mantello che anche prima soleva portare, e camminava scalzo sul ghiaccio, più facilmente degli altri che avevano ai piedi i calzari, e i soldati lo guardavano storto, come se volesse mortificarli.

«Su questo basti quanto ho detto. c

Ma quel che fece e sopportò il forte eroe,

là, una volta in quella campagna, vale la pena di ascoltarlo. Preso da qualche pensiero, era rimasto in piedi fermo al medesimo posto a meditare fino all'alba; e poiché non riusciva a venirne a capo, non desisteva e rimaneva lì fermo, continuando a cercare. Era ormai mezzogiorno; gli uomini se ne erano accorti e, stupiti, dicevano l'uno all'altro che Socrate se ne stava lì fin dall'alba in piedi a pensare qualcosa. Alla fine, alcuni Ioni, venuta la sera, dopo aver cenato, portarono fuori il loro letto da campo poiché era d
estate, e, mentre riposavano al fresco, lo sorvegliavano, per vedere se restasse là in piedi tutta la notte. E lui rimase veramente in piedi finché venne l'alba e si levò il sole. E poi, rivolta una preghiera al sole, si mosse e se ne andò.

«E se volete, parliamo di lui nelle battaglie. È giusto, infatti,

220 a 6. Senofonte, *Mem.* I 2, 1 c 2. cfr. Omero, *Od.* IV 242 d 4-5. cfr. Sofocle, *Ai.* 845 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

δίκαιόν γε αὐτῷ ἀποδοῦναι – ὅτε γὰρ ἡ μάχη ἦν ἐξ ἧς ἐμοὶ καὶ τἀριστεῖα ἔδοσαν οἱ στρατηγοί, οὐδεὶς ἄλλος ἐμὲ ἔσωσεν
e ἀνθρώπων ἢ οὗτος, τετρωμένον οὐκ ἐθέλων ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συνδιέσωσε καὶ τὰ ὅπλα καὶ αὐτὸν ἐμέ. καὶ ἐγὼ μέν, ὦ Σώκρατες, καὶ τότε ἐκέλευον σοὶ διδόναι τἀριστεῖα τοὺς στρατηγούς, καὶ τοῦτό γέ μοι οὔτε μέμψῃ οὔτε ἐρεῖς ὅτι ψεύδομαι·
5 ἀλλὰ γὰρ τῶν στρατηγῶν πρὸς τὸ ἐμὸν ἀξίωμα ἀποβλεπόντων καὶ βουλομένων ἐμοὶ διδόναι τἀριστεῖα, αὐτὸς προθυμότερος ἐγένου τῶν στρατηγῶν ἐμὲ λαβεῖν ἢ σαυτόν. ἔτι τοίνυν, ὦ ἄνδρες, ἄξιον ἦν θεάσασθαι Σωκράτη, ὅτε ἀπὸ Δηλίου
221 a φυγῇ ἀνεχώρει τὸ στρατόπεδον· ἔτυχον γὰρ παραγενόμενος ἵππον ἔχων, οὗτος δὲ ὅπλα. ἀνεχώρει οὖν ἐσκεδασμένων ἤδη τῶν ἀνθρώπων οὗτός τε ἅμα καὶ Λάχης· καὶ ἐγὼ περιτυγχάνω, καὶ ἰδὼν εὐθὺς παρακελεύομαί τε αὐτοῖν θαρρεῖν,
5 καὶ ἔλεγον ὅτι οὐκ ἀπολείψω αὐτώ. ἐνταῦθα δὴ καὶ κάλλιον ἐθεασάμην Σωκράτη ἢ ἐν Ποτειδαίᾳ – αὐτὸς γὰρ ἧττον ἐν φόβῳ ἦ διὰ τὸ ἐφ' ἵππου εἶναι – πρῶτον μὲν ὅσον περιῆν
b Λάχητος τῷ ἔμφρων εἶναι· ἔπειτα ἔμοιγ' ἐδόκει, ὦ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλων, ῥέμα παρασκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους,
5 δῆλος ὢν παντὶ καὶ πάνυ πόρρωθεν ὅτι εἴ τις ἅψεται τούτου τοῦ ἀνδρός, μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται. διὸ καὶ ἀσφαλῶς ἀπῄει καὶ οὗτος καὶ ὁ ἑταῖρος· σχεδὸν γάρ τι τῶν οὕτω διακειμένων ἐν τῷ πολέμῳ οὐδὲ ἅπτονται, ἀλλὰ τοὺς προ-
c τροπάδην φεύγοντας διώκουσιν.

Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ' ἄν

e 1. τετρωμένον οὐκ ἐθέλων BW Oxy.: οὐκ ἐθέλων τετρωμένον T
221 a 7. ἦ B: ἢ TW η Oxy. b 3. τὼ ὀφθαλμὼ T Oxy.: τῶ φθαλμῷ B τ' ὀφθαλμὼ W b 4. περισκοπῶν Ast | φιλίους BTW: φιλους Oxy. b 5. αψαιτο Oxy. b 6. ἀμυνεῖται TW Oxy.: ἀμύνηται B b 7. οὗτος BTW: αυτος Oxy. | ἑταῖρος Aristides: ἕτερος BTW Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

rendergliene merito. Quando ci fu la battaglia in cui gli strateghi diedero a me il premio di valore, nessun altro mi salvò la vita se non costui, che non volle abbandonarmi ferito, e riuscì a trarre in e
salvo con me anche le armi. E io, Socrate, anche allora esortai gli strateghi a dare a te il premio al valore; e di questo non potrai farmi rimproveri, né dire che io mento. Ma, considerando la mia posizione sociale, gli strateghi volevano dare a me il premio al valore, e tu ti sei dato più premura degli strateghi perché il premio lo ricevessi io e non tu.

«E poi ancora, amici, valeva davvero la pena vedere Socrate quando da Delio l'esercito si ritirava in fuga. Mi capitò di trovar- 221 a <
mi accanto a cavallo, mentre lui era a piedi con l'armamento di oplita. Mentre gli altri erano già sbandati, egli si ritirava insieme con Lachete. Capitando lì e vedendoli, li esortai a farsi coraggio e <
dissi che non li avrei abbandonati. E qui potei contemplare Socrate meglio che a Potidea – avevo meno paura, perché ero a cavallo – e vedere anzitutto quanto fosse superiore a Lachete per presenza di spirito. E poi mi pareva, per dirla con le tue parole, Aristofa- b
ne, che anche là camminasse come qui "impettito e gettando occhiate di traverso", guardando in tutta calma amici e nemici, per fare intendere a tutti, anche da lontano, che, se qualcuno lo avesse attaccato, si sarebbe difeso con molto vigore. E perciò si ritirava con sicurezza, e con lui il suo compagno. Chi si comporta in questa maniera i nemici non lo toccano neppure, e inseguono, invece, chi fugge in disordine. c

«Molte e altre straordinarie cose si potrebbero ancora dire in lode di Socrate. Ma per queste altre qualità, le stesse cose si po-

e 8 sgg. cfr. Tucidide, IV 76 sgg.; Platone, *La.* 181 b 1 sgg.
221 b 3-4. Aristofane, *Nub.* 362

www.scribd.com/Baruch_2013

τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων
c 5 ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο
ἄξιον παντὸς θαύματος. οἷος γὰρ Ἀχιλλεὺς ἐγένετο, ἀπει-
κάσειεν ἄν τις καὶ Βρασίδαν καὶ ἄλλους, καὶ οἷος αὖ
Περικλῆς, καὶ Νέστορα καὶ Ἀντήνορα – εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι –
d καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταὔτ' ἄν τις ἀπεικάζοι· οἷος δὲ οὗτοσὶ
γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ,
οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὕροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν
παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν,
e 5 ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν
καὶ τοὺς λόγους.

Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι
καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοι εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγο-
e μένοις. εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων,
φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· τοιαῦτα καὶ ὀνόματα
καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιαμπέχονται, σατύρου δή τινα ὑβρι-
στοῦ δοράν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς
e 5 καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ
αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος
222 a πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἄν
τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας
ἔνδον μόνους εὑρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ
πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὑτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖ-
a 5 στον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν
τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι.

Ταῦτ' ἐστίν, ὦ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ· καὶ αὖ

c 4. δὲ BTW: δε δη Oxy. c 5. εἶναι μήτε TW Oxy.: εἶναί με B d 1. ταὔτ'] ταῦτ' B τοῦτ' W d 2. ἄνθρωπος BTW d 4. ἄρα εἰ B: ἄρα TW Oxy. | λέγω TW Oxy.: λέγων B e 1. ἐθέλοι B: ἐθέλει TW | τῶν... λόγων TW Oxy.: τὸν... λόγον B e 2. πάνυ TW Oxy.: om. B e 3. δή Baiter: ἄν TW om. B Oxy.

222 a 1. διοιγουμένους B | ἄν BTW Oxy.: αὖ Bekker a 3. τῶν λόγων TW Oxy.: τὸν λόγον B a 5. τείνοντας TW: τινοντας Oxy. τείναντας B | ἐπὶ TW Oxy.: ἔτι B

www.scribd.com/Baruch_2013

trebbero dire anche di altri. Ma che egli non sia simile a nessuno degli uomini, né degli antichi né dei contemporanei, questa è la cosa degna di ogni meraviglia. Achille infatti per le qualità che ebbe si potrebbe paragonare anche a Brasida o ad altri, e le qualità < di Pericle si potrebbero paragonare anche a quelle di Nestore e Antenore; e ci sono anche altri esempi. E allo stesso modo si po- d trebbe fare il paragone anche per altri. Ma un uomo della sua stranezza, sia lui stesso sia i suoi discorsi, neppure uno che gli si avvicini si potrebbe trovare, cercando, né fra i contemporanei né fra gli antichi. A meno che non lo si paragoni a quello che io dico, ossia non a uomini, ma ai Sileni e ai Satiri, lui e i suoi discorsi.

«Anche questo in principio non vi ho detto: che i suoi discorsi assomigliano moltissimo ai Sileni che si aprono. Se uno, infatti, si mettesse ad ascoltare i discorsi di Socrate, gli sembrerebbero in e un primo momento ridicoli: tali sono i termini e le espressioni con cui sono avvolti dal di fuori, come la pelle di un Satiro arrogante. Parla di asini da soma, di fabbri, di calzolai e di conciapelli, e sembra che dica sempre le medesime cose con le medesime parole, al punto che ogni uomo che non lo abbia praticato e non capisca riderebbe dei suoi discorsi. Ma se uno li vede aperti e penetra 222 a in essi, troverà, in primo luogo, che sono i soli discorsi che hanno dentro un pensiero, e, poi, che sono divinissimi e hanno in sé molte immagini di virtù, e che mirano alla maggior parte delle cose, e anzi, meglio ancora, a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuole diventare un uomo buono.

«Queste, amici, sono le cose per cui elogio Socrate; e mesco-

d 4-5. cfr. *supra* 221 d 4-5; 215 a 4; 216 c 4-217 a 2

www.scribd.com/Baruch_2013

ἃ μέμφομαι συμμείξας ὑμῖν εἶπον ἅ με ὕβρισεν. καὶ μέν-
b τοι οὐκ ἐμὲ μόνον ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ καὶ Χαρμίδην
τὸν Γλαύκωνος καὶ Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους καὶ ἄλλους
πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστὴς παιδικὰ
μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ. ἃ δὴ καὶ σοὶ
5 λέγω, ὦ Ἀγάθων, μὴ ἐξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου, ἀλλ' ἀπὸ
τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι, καὶ μὴ κατὰ
τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι.

c Εἰπόντος δὴ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου γέλωτα γενέσθαι
ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἐδόκει ἔτι ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ
Σωκράτους. τὸν οὖν Σωκράτη, Νήφειν μοι δοκεῖς, φάναι,
ὦ Ἀλκιβιάδη. οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω κομψῶς κύκλῳ περι-
5 βαλλόμενος ἀφανίσαι ἐνεχείρεις οὗ ἕνεκα ταῦτα πάντα
εἴρηκας, καὶ ὡς ἐν παρέργῳ δὴ λέγων ἐπὶ τελευτῆς αὐτὸ
ἔθηκας, ὡς οὐ πάντα τούτου ἕνεκα εἰρηκώς, τοῦ ἐμὲ καὶ
d Ἀγάθωνα διαβάλλειν, οἰόμενος δεῖν ἐμὲ μὲν σοῦ ἐρᾶν καὶ
μηδενὸς ἄλλου, Ἀγάθωνα δὲ ὑπὸ σοῦ ἐρᾶσθαι καὶ μηδ' ὑφ'
ἑνὸς ἄλλου. ἀλλ' οὐκ ἔλαθες, ἀλλὰ τὸ σατυρικόν σου
δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο. ἀλλ', ὦ
5 φίλε Ἀγάθων, μηδὲν πλέον αὐτῷ γένηται, ἀλλὰ παρα-
σκευάζου ὅπως ἐμὲ καὶ σὲ μηδεὶς διαβαλεῖ.

Τὸν οὖν Ἀγάθωνα εἰπεῖν, Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, κινδυ-
e νεύεις ἀληθῆ λέγειν. τεκμαίρομαι δὲ καὶ ὡς κατεκλίνη ἐν
μέσῳ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, ἵνα χωρὶς ἡμᾶς διαλάβῃ. οὐδὲν οὖν
πλέον αὐτῷ ἔσται, ἀλλ' ἐγὼ παρὰ σὲ ἐλθὼν κατακλινήσομαι.

Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη, δεῦρο ὑποκάτω ἐμοῦ
5 κατακλίνου.

Ὦ Ζεῦ, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην, οἷα αὖ πάσχω ὑπὸ τοῦ
ἀνθρώπου. οἴεταί μου δεῖν πανταχῇ περιεῖναι. ἀλλ' εἰ

b 3. πάνυ om. Oxy. b 5. ἐξαπατᾶσθε B b 6. γνῶντα B c 4. ομψῶς pr. B c 5. οὗ ἕνεκα TW: ουνεκα corr. Oxy. οὐδ' ἕνεκα B pr. Oxy. d 6. διαβαλει Oxy.: διαβάλῃ BTW e 7. περιϊεναι Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

lando anche ciò per cui lo biasimo, vi ho narrato le cose per cui mi ha offeso. Del resto, non ha fatto questo solo a me, ma anche a b
Carmide figlio di Glaucone, a Eutidemo figlio di Diocle e a mol- <
tissimi altri, che costui ha ingannato fingendosi amante, per assumere poi il ruolo dell'amato invece che dell'amante. Queste cose le dico anche a te, Agatone, perché tu non ti lasci ingannare da quest'uomo, ma, venuto a conoscenza delle cose che ci sono capitate, te ne stia in guardia, in modo che non ti accada, come dice il proverbio, di imparare come l'improvvido, dopo aver sofferto.»

Dopo che Alcibiade ebbe detto queste cose, scoppiò una risa- c
ta per la sua franchezza, perché sembrava che fosse ancora innamorato di Socrate. E Socrate, allora, disse: «Non dai l'impressione di aver bevuto, Alcibiade, altrimenti non avresti mai cercato di nascondere il motivo per cui hai parlato, girandogli sempre intorno con tanta abilità, e mettendolo alla fine del discorso, come se fosse una cosa secondaria: come se tu non avessi detto tutto, per portare discordia fra me e Agatone, ritenendo che io debba amare d
solo te e nessun altro, e che invece Agatone debba essere amato solo da te e da nessun altro. Ma non sei riuscito a nasconderti. Anzi, questo tuo dramma satiresco e silenico si è dimostrato mol- <
to chiaro. Però, caro Agatone, Alcibiade non deve averla vinta: stai attento che nessuno metta discordia fra te e me».

Agatone allora disse: «Sì, forse hai ragione, Socrate. Ne è pro- e
va che si è sdraiato fra te e me, per separarci l'uno dall'altro. Però non l'avrà vinta, perché ora vengo a sdraiarmi presso di te».

«Benissimo», rispose Socrate. «Sdraiati qui alla mia destra.»

«Oh Zeus!» esclamò Alcibiade. «Che cosa debbo ancora subire da quest'uomo! Ritiene di sopraffarmi in tutto. Se non altro, uomo

222 b 6-7. Omero, *Il.* XVII 32; Esiodo, *Op.* 218; Eschilo, *Ag.* 177; Sofocle, *Oed. Col.* 143; Erodoto, I 207; cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 437, n. 7 Leutsch-Schneidewin

www.scribd.com/Baruch_2013

μή τι ἄλλο, ὦ θαυμάσιε, ἐν μέσῳ ἡμῶν ἔα Ἀγάθωνα κατακεῖσθαι.

ἈΛΛ' ἀδύνατον, φάναι τὸν Σωκράτη. σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ ἐπῄνεσας, δεῖ δὲ ἐμὲ αὖ τὸν ἐπὶ δεξι' ἐπαινεῖν. ἐὰν οὖν ὑπὸ σοὶ κατακλινῇ Ἀγάθων, οὐ δήπου ἐμὲ πάλιν ἐπαινέσεται, πρὶν ὑπ' ἐμοῦ μᾶλλον ἐπαινεθῆναι; ἀλλ' ἔασον, ὦ δαιμόνιε, καὶ μὴ φθονήσῃς τῷ μειρακίῳ ὑπ' ἐμοῦ ἐπαινεθῆναι· καὶ γὰρ πάνυ ἐπιθυμῶ αὐτὸν ἐγκωμιάσαι.

Ἰοῦ ἰοῦ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα, Ἀλκιβιάδη, οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν ἐνθάδε μείναιμι, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον μεταναστήσομαι, ἵνα ὑπὸ Σωκράτους ἐπαινεθῶ.

Ταῦτα ἐκεῖνα, φάναι τὸν Ἀλκιβιάδην, τὰ εἰωθότα· Σωκράτους παρόντος τῶν καλῶν μεταλαβεῖν ἀδύνατον ἄλλῳ. καὶ νῦν ὡς εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ηὗρεν, ὥστε παρ' ἑαυτῷ τουτονὶ κατακεῖσθαι.

Τὸν μὲν οὖν Ἀγάθωνα ὡς κατακεισόμενον παρὰ τῷ Σωκράτει ἀνίστασθαι· ἐξαίφνης δὲ κωμαστὰς ἥκειν παμπόλλους ἐπὶ τὰς θύρας, καὶ ἐπιτυχόντας ἀνεῳγμέναις ἐξιόντος τινὸς εἰς τὸ ἄντικρυς πορεύεσθαι παρὰ σφᾶς καὶ κατακλίνεσθαι, καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι, καὶ οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενὶ ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν οἶνον. τὸν μὲν οὖν Ἐρυξίμαχον καὶ τὸν Φαῖδρον καὶ ἄλλους τινὰς ἔφη ὁ Ἀριστόδημος οἴχεσθαι ἀπιόντας, ἔ δὲ ὕπνον λαβεῖν, καὶ καταδαρθεῖν πάνυ πολύ, ἅτε μακρῶν τῶν νυκτῶν οὐσῶν, ἐξεγρέσθαι δὲ πρὸς ἡμέραν ἤδη ἀλεκτρυόνων ᾀδόντων, ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύδοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη ἔτι μόνους ἐγρηγορέναι καὶ πίνειν ἐκ φιάλης μεγάλης ἐπὶ δεξιά.

e 10. γὰρ ἐμὲ B Oxy.: γάρ με TW e 11. αὖ τὸν Bekker: αυ τον B Oxy.: αὐτὸν TW e 12. κατακλιθη Oxy.
223 b 7. ἄλλους] τους αλλους Oxy. b 8. ἔ δε BW (ἑ W): εαυτον δε Oxy. ἔαδε T c 4. σωκρατη και αριστοφανη Oxy. c 5. εγ μεγαλης φι[λ]αλης Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

meraviglioso, lascia che Agatone si stenda in mezzo fra me e te.»

«Ma questo è impossibile» rispose Socrate, «perché tu hai già fatto il mio elogio, e ora tocca a me fare l'elogio di chi sta alla mia destra. Se, dunque, Agatone si sdraiasse alla tua destra fra me e te, non dovrebbe lodare di nuovo me, prima di essere lodato da te? Lascia stare, amico divino, e non invidiare a questo giovane il fatto che venga lodato da me, perché io ho gran desiderio di fargli l'elogio.» 223 a

«Bene, bene, Alcibiade» disse Agatone, «non posso proprio rimanere qui, ma devo a ogni costo cambiare posto, per poter ricevere l'elogio da Socrate.»

«Eccoci alle solite» rispose Alcibiade. «Quando Socrate è presente, è impossibile che qualche altro tocchi i belli. E guardate come anche ora ha escogitato con destrezza un discorso convincente, in modo che questo qui si sdrai accanto a lui.»

Agatone, allora, si alzò per andarsi a sdraiare accanto a Socrate. Ma all'improvviso arrivò alla porta un gran numero di festaioli in baldoria e, trovatala aperta, perché qualcuno stava uscendo, vennero tutti avanti dritti verso di noi e si sdraiarono. Ne venne un gran baccano e tutti furono costretti a bere molto vino, senza più seguire un ordine. b

Allora Erissimaco e Fedro e alcuni altri, stando al racconto di Aristodemo, se ne andarono via. Aristodemo, invece, fu preso da sonno e dormì a lungo, perché le notti erano molto lunghe. Si svegliò sul fare del giorno, quando già cantavano i galli. Sveglio che fu, vide che gli altri dormivano, oppure se ne erano andati via. Solo Agatone, Aristofane e Socrate erano ancora svegli, e continuavano a bere da una grande coppa che si passavano a destra. Socra- c

223 a 3. cfr. Aristofane, *Nub.* 1170 b 2. cfr. *supra*, 210 e 4; 213 c 1

www.scribd.com/Baruch_2013

τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι· καὶ τὰ μὲν ἄλλα ὁ
d ᾿Αριστόδημος οὐκ ἔφη μεμνῆσθαι τῶν λόγων – οὔτε γὰρ ἐξ
ἀρχῆς παραγενέσθαι ὑπονυστάζειν τε – τὸ μέντοι κεφάλαιον,
ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ
αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι
5 ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν ὄντα ⟨καὶ⟩ κωμῳδοποιὸν
εἶναι. ταῦτα δὴ ἀναγκαζομένους αὐτοὺς καὶ οὐ σφόδρα
ἑπομένους νυστάζειν, καὶ πρότερον μὲν καταδαρθεῖν τὸν
᾿Αριστοφάνη, ἤδη δὲ ἡμέρας γιγνομένης τὸν ᾿Αγάθωνα. τὸν
οὖν Σωκράτη, κατακοιμίσαντ' ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι,
10 καὶ ⟨ἓ⟩ ὥσπερ εἰώθει ἕπεσθαι, καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον,
ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν,
καὶ οὕτω διατρίψαντα εἰς ἑσπέραν οἴκοι ἀναπαύεσθαι.

d 5. καὶ Vind. 21: om. BTW Oxy. d 7. πρότερον TW Oxy. πρῶτον B d 9. κατακοιμίσαντ' BW Oxy.: κατακοιμήσαντ' T d 10. ἓ add. Hermann: om. BTW Oxy.

www.scribd.com/Baruch_2013

te discuteva con loro. Per il resto Aristodemo diceva di non ricor- d
darsi più dei discorsi che facevano, perché non li aveva seguiti dal principio e sonnecchiava. Ma la sostanza – diceva – era questa: Socrate li costringeva ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico. Quelli, costretti ad ammettere queste cose senza seguirlo molto, ciondolavano la testa dal sonno, e Aristofane si addormentò per primo, e poi, quando era giorno, anche Agatone. Allora Socrate, dopo averli fatti addormentare, si alzò e se ne andò. E Aristodemo, come era solito, gli andò dietro. Recatosi al Liceo, Socrate, dopo essersi lavato, vi trascorse tutta la <
giornata come le altre volte. E dopo aver trascorso così la giornata, verso sera andò a casa per riposare.

223 d 10. cfr. *Euthphr.* 2 a 1 sg.; *Euthd.* 271 a 1; *Ly.* 203 a 1 sg.

www.scribd.com/Baruch_2013

www.scribd.com/Baruch_2013

COMMENTO

www.scribd.com/Baruch_2013

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

www.scribd.com/Baruch_2013

172 a 1-174 a 2. PRELUDIO DIALOGATO DEL «SIMPOSIO» FRA APOLLODORO E UN COMPAGNO.

Sul significato di questo preludio si veda *Introduzione*, p. XX sgg. < Si noti come Apollodoro risponda *ex abrupto* a una domanda di un compagno, che non viene riferita. Apollodoro narra un precedente incontro avuto con Glaucone che gli aveva fatto la medesima domanda, e quindi nel discorso diretto viene subito introdotta una consistente *oratio obliqua*, in modo ben studiato. Dal compagno udremo solo un paio di brevi interventi. Anche per i complessi messaggi cifrati di questo preludio si rimanda all'*Introduzione*, pp. XX-XXII.

172 a 1. Su Apollodoro si veda *Introduzione*, p. XXIII sg. Sul suo carattere focoso, presentato in chiave comica, si leggano i passi 172 c 4-173 d 3; 173 c 3-d 3; 173 e 1-3, nonché il giudizio che su di lui dà il compagno, 173 d 4-10. Platone cita Apollodoro anche in *Apol.* 34 a 2; 38 b 7 e in *Phd.* 59 a 9; b 6; 117 d 3; in quest'ultimo passo Platone presenta in chiave di tragedia lo stesso acceso temperamento di Apollodoro che qui nel *Simposio* presenta in chiave di commedia.

172 a 1. πυνθάνεσθε: da questo plurale si deduce che il compagno era con altre persone, come risulta anche da ὑμῖν, 173 c 2; ὑμεῖς, d 1; ἐδεόμεθα, e 5. οὐκ ἀμελέτητος: la comunicazione orale richiedeva una ripetizione continua, per raggiungere la memorizzazione e il pieno dominio dei contenuti; cfr. più avanti, 173 c 1: οὐκ ἀμελετήτως. Il termine μελετᾶν in senso tecnico significa «imparare a memoria» (cfr. *Phdr.* 228 b 1 sgg.), e l'imparare a memoria costituisce una chiave nella cultura dell'oralità. Sulla «ripetizione» sistematica è significativo quanto Platone dice in *Resp.* VII 532 d 4-5 a proposito delle dottrine concernenti il principio primo: «non vanno ascoltate solo al momento presente, ma bisognerà tornarci sopra molte volte». Cfr. *Introduzione*, p. XX sgg.; Reale 1997[20], pp. 360-1.

172 a 2-3. Φαληρόθεν: il Falero era un porto a sud-est di Atene. < Apollodoro abitava in questa zona. Il Falero distava dalla città una ventina di stadi (circa quattro chilometri): un'ora di cammino a piedi.

www.scribd.com/Baruch_2013

172 a 4-5. παίζων... οὐ περιμένεις: il tono scherzoso (παίζων) con cui l'amico invita Apollodoro ad aspettarlo consiste nell'uso della formula solenne dei documenti: Ὦ Φαληρεύς... οὗτος Ἀπολλόδωρος. Si noti, inoltre, che ὦ... οὗτος Ἀπολλόδωρος è formula poetica; cfr. Sofocle, *Oed. Col.* 1627: ὦ οὗτος οὗτος, Οἰδίπους; *Ai.* 89: ὦ οὗτος, Αἴας. Hug, *Symp.*, p. 5, ha inoltre supposto che si faccia richiamo anche al ritmo di un vero e proprio verso endecasillabo in: Ὦ Φαληρεύς, οὗτος Ἀπολλόδωρος. Gli interpreti si sono sbizzarriti nel cercare altri significati del «tono scherzoso». Alcuni, per esempio, hanno supposto che Φαληρεύς richiamasse il termine φαλαρίς, ossia la folaga, uccello acquatico che ha una placca implume sulla testa, e quindi potrebbe alludere alla calvizie di Apollodoro. Altri, invece, puntano su un possibile senso etimologico del termine Ἀπολλόδωρος, che significherebbe «dono di Apollo», ossia mandato da Apollo al momento giusto.

172 a 5-173 b 6. Κἀγὼ... διηγεῖτο: sulla complessa trama della diffusione delle notizie concernenti la Ἀγάθωνος συνουσία, e sul suo significato, cfr. *Introduzione*, p. XX sgg. Riteniamo tuttavia opportuno riportare nella pagina accanto due schemi illustrativi, che danno una visione sinottica dei complessi passaggi e della loro articolazione. Il termine συνουσία indica anche in senso tecnico l'incontro fra maestro e discepoli, in Platone in particolare nella dimensione dell'oralità dialettica. Negli scritti platonici ricorre un centinaio di volte e una decina nel *Simposio* (συνόντες venivano detti i discepoli).

172 b 3-4. Φοίνικος τοῦ Φιλίππου: personaggio sconosciuto, citato solo in questo passo. <

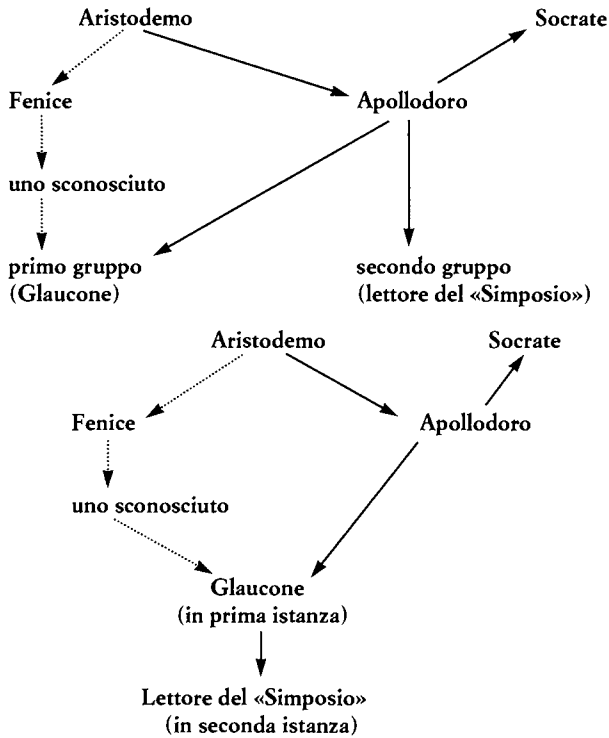
172 b 5-6. δικαιότατος... ἀπαγγέλλειν: importante richiamo alla credibilità di colui che comunica i messaggi nella dimensione dell'oralità; cfr. *Introduzione*, p. XX sgg.

172 b 7. παρεγένου τῇ συνουσίᾳ: secondo alcuni questa frase ha una certa assonanza con un verso di Omero, *Od.* XVII 173: καί σφιν παρεγίγνετο δαιτί, cui Platone potrebbe essersi ispirato.

172 b 8-c 1. Παντάπασιν... σαφὲς: Platone ribadisce con insistenza la «mancanza di chiarezza», già sopra ben evidenziata: οὐδὲν εἶχε σαφὲς λέγειν, b 4-5. Gli studiosi non hanno dato adeguate spiegazioni. Bury (*Symp.*, p. 3), per esempio, pensava che Platone facesse riferimento a uno scritto su quell'evento in questione, che distorceva i fatti. Ma qui si parla di comunicazioni orali e non scritte. Si veda la soluzione proposta nell'*Introduzione*, p. XX sgg.

172 b 8-173 b 8. οὐδὲν... ἀκούειν: le indicazioni cronologiche sono tutte approssimative, per le ragioni che abbiamo spiegato nell'*Introduzione*, p. XXVIII sgg. Fra la data della vittoria di Agatone con la sua prima tragedia, ossia il 416 a.C., e questo incontro, Platone dilata <

www.scribd.com/Baruch_2013



Il primo schema in alto è proposto da Picht (1990, p. 347). Noi lo abbiamo corretto con il secondo, ritenendo che il «lettore» del *Simposio* non possa essere se non una prosecuzione ideale dell'«ascoltatore» Glaucone. Si tenga presente che queste complesse tappe attraverso cui passano i messaggi, con le conseguenze che comportano, non risultano significative e comprensibili al di fuori della dinamica dell'oralità dialettica.

poeticamente i tempi. Questo incontro infatti non potrebbe essere avvenuto dopo il 400 (Socrate fu condannato nel 399 a.C.); e del tratto di tempo di sedici anni è improprio usare l'espressione πάνυ ἄρα πάλαι. Gli incontri dei personaggi dei dialoghi platonici sono, per lo più, creazioni della fantasia di Platone per la rappresentazione di incontri di idee.

172 c 3. Γλαύκων: alcuni hanno pensato che si tratti di Glaucone < padre di Carmide, zio di Platone (*Charm.* 154 b 1 sg.); altri pensano che possa essere il fratello dello stesso Platone, uno dei deuteragonisti

www.scribd.com/Baruch_2013

della *Repubblica*. Quest'ultima ipotesi non ci sembra affatto impossibile, per il motivo che spieghiamo nell'*Introduzione*, p. XXIV.

172 c 4. πολλῶν ἐτῶν... ἐπιδεδήμηκεν: i termini sulla base dei quali si calcola l'anno in cui Agatone lasciò Atene sono i seguenti. Aristofane nelle *Donne alle Tesmoforie*, rappresentate nel 411 a.C., lo fa presente in Atene; invece nelle *Rane*, 83-5, che sono del 405 a.C., dice che non era più in Atene. Non poteva dunque essere partito prima del 410 a.C. e non dopo il 406. Pertanto il 407 a.C. è data plausibile.

173 a 1. οἰόμενος τὶ ποιεῖν: il τι, come è stato giustamente rilevato dagli studiosi (Bury, *Symp.*, p. 3), è da intendersi nel senso di *magnum quid*; Apollodoro pensava di fare cose consistenti e invece non faceva nulla. Cfr. una analoga espressione in *Phdr.* 243 a 1: σεμνύνεσθαι ὡς τὶ ὄντε, «si danno l'aria di essere chissà cosa»; cfr. *infra*, c 7-d 1.

173 a 5-6. τῇ πρώτῃ τραγῳδίᾳ: si è pensato che si potrebbe trattare anche della prima delle tragedie di una tetralogia; ma l'ipotesi è del tutto aleatoria; in ogni caso, si tratta della prima vittoria conseguita da Agatone nel 416 a.C. <

173 b 1-4. Ἀριστόδημος... δοκεῖ: sul personaggio Aristodemo e sul suo carattere cfr. quanto detto nell'*Introduzione*, p. XXIV.

173 b 2. ἀνυπόδητος ἀεί: proprio come Socrate e i seguaci di Socrate; cfr. Aristofane, *Nub.* 102 sg. e *infra*, la nota a 174 a 4.

173 b 3. ἐραστὴς: corrisponde al termine ἑταῖρος usato sopra, 172 b 6: significa grande amico e ammiratore, e precisamente un amante in senso filosofico.

173 b 4-6. οὐ μέντοι... διηγεῖτο: sull'importanza dell'operazione di controllo del discorso di Aristodemo udito da Apollodoro, risalendo proprio alla fonte, cfr. *Introduzione*, p. XXI sg. Si veda una situazione analoga a questa descritta in *Theaet.* 143 a 1 sgg.

173 b 7-8. ὁδὸς... ἀκούειν: Galli (*Simp.*, p. 9) ha rilevato che questa espressione, incentrata sul termine ὁδός, potrebbe essere una immagine allusiva alla μέθ-οδος, ossia alla dialettica, che è «un movimento ideale da pensiero a pensiero»; e a questo movimento ideale in senso dialettico assisteremo nel *Simposio*. <

173 c 6. χρηματιστικῶν: in *Resp.* IX 581 c 2 sgg. Platone distingue tre tipi di uomini: l'amante del guadagno, l'amante della vittoria e della fama, e l'amante del sapere. Ciascuno di questi uomini ritiene che la propria vita sia la migliore; gli amanti del guadagno, giudicando tutto con tale criterio, svalutano sia l'onore che il sapere, «nella misura in cui non rendono».

173 c 7-d 1. οἴεσθε... ποιοῦντες: cfr. *supra*, la nota a 173 a 1.

173 d 4-10. Ἀεὶ... Σωκράτους: Platone rappresenta nella dimensione della commedia il carattere di Apollodoro, che si trova ancora

www.scribd.com/Baruch_2013

in una fase in cui cerca di essere filosofo, ma non è giunto a esserlo pienamente; pensa che solo Socrate abbia raggiunto tale fine: per questo considera tutti miserabili, sé compreso, tranne Socrate (cfr. anche rr. 9-10).

173 d 4. Ἀεὶ ὅμοιος εἶ: Apollodoro è sempre uguale a sé stesso, nel senso ben chiarito da Bury (*Symp.*, p. 5): «you are quite incorrigible»; cfr. anche *Charm.* 170 a 2.

173 d 6. ἀθλίους: il termine corrisponde a κακοδαίμονας, come risulta da *Men.* 78 a 1 sgg.

173 d 8. μαλακὸς: alcuni editori (ad esempio Bury, *Symp.*, p. 6; Vicaire 1989, p. 3 e nt. 1) preferiscono la variante μανικός, in quanto pensano che, più che l'epiteto di «tenero», si attaglierebbe meglio al personaggio quello di «pazzo»; tanto più che subito sotto Apollodoro dice di sé μαίνομαι (r. e 2). Ma Burnet mantiene μαλακός, che dà pure senso alla frase (cfr. anche i giusti rilievi di Dover 1980, p. 79).

174 a 1-2. ἐξ ἀρχῆς... διηγήσασθαι: questo rilievo è di grande importanza dal punto di vista ermeneutico. Verranno narrati non solo l'incontro e i discorsi in casa di Agatone, ma anche la cornice dell'evento, «fin da principio» (ἐξ ἀρχῆς, *ab initio*). In effetti, tutto ciò che viene narrato nel prologo risulta essenziale per la comprensione del *Simposio*, a cominciare dall'ispirazione di Socrate e dal suo fermarsi nell'atrio della casa dei vicini di Agatone e dal suo ingresso a metà del pranzo, come vedremo.

174 a 3-178 a 5. GRANDE PROLOGO NARRATO. I temi sviluppati sono i seguenti. 1) *Socrate incontra Aristodemo mentre sta recandosi alla festa di Agatone e lo invita a seguirlo* (174 a 3-d 3). 2) *Si concentra in meditazione, prima lungo la strada e poi nell'atrio dei vicini di casa di Agatone* (174 d 4-175 c 1). 3) *Giunto a metà del pranzo, Socrate è invitato a mettersi al posto d'onore accanto ad Agatone* (175 c 2-e 10). 4) *Pausania, dopo il pranzo, propone di non ubriacarsi e di bere con moderazione* (176 a 1-e 3). 5) *Erissimaco invita a fare a turno un elogio di Eros* (176 e 4-178 a 5).

174 a 3-d 3. *L'incontro di Socrate con Aristodemo.* Per una dettagliata esposizione ved. *Introduzione*, p. XX sgg.

174 a 3. Ἔφη γάρ (*scil.* ὁ Ἀριστόδημος): inizia un discorso indiretto (*oratio obliqua*) che dura fino al termine del *Simposio*. Ma, come da tempo gli studiosi hanno ben rilevato, la struttura sintattica del discorso indiretto risulta molto ammorbidita; spesso diventa quasi diretta, e quindi la forma della *oratio obliqua* non solo non appesantisce la narrazione, ma in qualche caso la ravviva. Del resto, cfr. quanto

www.scribd.com/Baruch_2013

Platone stesso fa dire al narratore a 178 a 4 sg.: sentiremo i discorsi dei vari personaggi nel modo in cui essi hanno parlato.

174 a 3-4. λελουμένον... ἐποίει: era costume che prima del pranzo si facesse un bagno (e anche che ci si spalmasse di olio), come già dice Omero, *Od.* VI 96 sg. (trad. Privitera): Nausicaa con le ancelle «fatto il bagno e untesi copiosamente con l'olio, / esse presero il pasto sulla sponda del fiume»; cfr. anche Senofonte, *Symp.* 1, 7; Aristofane, *Lys.* 1063 sgg. Si ricordi che Socrate veniva dai comici dileggiato come uno che non si lavava (ἄλυτος): cfr. Aristofane, *Nub.* 835 sgg. e *Au.* 1554 sgg. <

174 a 4. βλαύτας ὑποδεδεμένον: che Socrate mettesse i sandali accadeva solo raramente (ὀλιγάκις): era suo costume camminare scalzo (ἀνυπόδητος): cfr. *supra*, 173 b 2; 220 b 6; *Phdr.* 229 a 3-6; Senofonte, *Mem.* I 6, 2. <

174 a 4-9. καὶ ἐρέσθαι... καλὸν ἴω: è un gioco allusivo che Platone fa con il termine καλός: Aristodemo chiede perché Socrate si fosse fatto οὕτω καλός, e Socrate risponde ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω. La bellezza cui qui si fa riferimento è quella del poeta tragico Agatone, il quale, oltre che bello fisicamente, era bello per aver conseguito la vittoria con la prima tragedia; e l'essersi fatto bello da parte di Socrate per andare dal bello indica, in maniera metaforica, la gara che si prepara fra la bellezza della poesia nel senso tradizionale e quella della poesia del filosofo, che si rivelerà espressione della vera bellezza.

174 a 6-8. χθὲς... τήμερον: il giorno prima (χθές), cui qui si fa riferimento, è quello successivo al giorno della vittoria, in cui aveva luogo il festeggiamento con tutti i coreuti e gli attori della tragedia; nel secondo giorno dopo la vittoria (quindi nel terzo se si conteggia anche il giorno della rappresentazione, ossia il τήμερον cui qui si fa riferimento) aveva luogo il festeggiamento riservato ad alcuni amici del poeta e a personaggi importanti. <

174 a 9-d 1. ἀλλὰ σύ... κεκλημένος: Platone fa un bel gioco poetico; l'invito rivolto ad Aristodemo di andare con lui a cena da Agatone, anche se non invitato, viene accolto con un entusiasmo malamente celato da Aristodemo, che, però, vorrebbe essere giustificato da Socrate stesso, in quanto il recarsi a cena non invitato era considerato scorretto. Il gioco ironico si impernia sulla chiamata in causa di Omero, con la connessione di un suo verso (*Il.* II 408) con un proverbio, e con l'abile tecnica della «paronomasia» (che tanto piace a Platone), mediante la quale si richiama coi termini ἀγαθοί e ἀγαθόν il nome di Ἀγάθων, ossia di «Agatone» stesso, con tutta una serie di connessi giochi allusivi; cfr. le note che seguono. <

174 b 3-5. τὴν παροιμίαν... ἀγαθοί: la forma originaria del proverbio era: αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἵενται (*Paroem. Graec.*, vol. I, p. 36 sg., n. 19 Leutsch-Schneidewin), parodiato dai co- <

www.scribd.com/Baruch_2013

mici in: αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασι (cfr. Eupoli, fr. 315 Kassel-Austin, vol. V, p. 480). Burnet (accogliendo una congettura formulata per la prima volta da Lachmann), legge nel testo platonico 'Αγάθων' (= 'Αγάθωνι) invece di ἀγαθῶν. Purtroppo il gioco paronimico in traduzione non può essere reso. Ma anche se non si accetta la lezione proposta da Lachmann, il gioco della paronomasia nel testo greco rimane in modo perfetto. Si veda analogo gioco *infra*, 185 c 4 sgg., col nome di Pausania, e anche a 198 c 3 sgg., col nome di Gorgia (cfr. anche *Gorg.* 513 b 4-6). Contro questa lezione si tengano presenti i rilievi di Wilamowitz (1962³, p. 358), secondo cui i lettori di allora non avrebbero potuto comprendere lo spostamento di accento e l'elisione, in quanto mancavano ancora i segni grafici corrispettivi.

174 b 5-c 4. Ὅμηρος... ἀμείνονος: Platone si riferisce a *Il.* II 408, in < cui si dice αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος. Agamennone stava preparando un sacrificio a Zeus, uccidendo vari animali; Menelao lo sente nell'animo suo, e quindi si reca dal fratello, anche se non invitato (αὐτόματος). Ovviamente, Omero non si riferisce a un proverbio, che a quei tempi non era ancora nato; Platone gioca con il verso omerico, chiamando in causa (c 1) anche *Il.* XVII 588, dove Menelao è detto μαλθακὸς αἰχμητής, e quindi traendo, con gioco ironico, la conclusione che Omero ha rovesciato il proverbio, in quanto, senza invito, un uomo inferiore va a pranzo da uno a lui superiore.

174 d 2. Σύν τε... ὁδοῦ: il passo di Omero cui qui si fa riferimento è *Il.* X 224 sg.; nella sua completezza è il seguente: σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν / ὅππως κέρδος ἔῃ («Due che vanno insieme, vede l'uno prima dell'altro / che cosa sia meglio»). Viene citato da Platone anche in *Prot.* 348 d 1. (Si vedano le osservazioni di Labarde 1949, p. 312).

174 d 4-175 c 1. *Socrate, concentrato in meditazione, si ferma nell'atrio della casa dei vicini di Agatone.*

174 e 1-2. τι... γελοῖον παθεῖν: il fatto «ridicolo» consiste in questo: Aristodemo, venuto senza invito, viene accolto da uno schiavo, che lo conduce nella sala dove tutti gli altri erano pronti per mettersi a cenare, quasi fosse atteso come Socrate stesso, che invece non giunge.

174 e 5-8. εἰς καλὸν... ἰδεῖν: Agatone accoglie Aristodemo in modo squisito: εἰς καλὸν ἥκεις è una espressione che corrisponde a «sii benvenuto!»; inoltre Agatone dice di averlo cercato per invitarlo, e quindi lo dichiara invitato a pieno titolo.

175 a 1-b 5. Ὄπισθεν... 'Αγάθωνα: si insiste sul ritardo di Socrate, immerso in meditazione nel vestibolo della casa dei vicini; Socrate sta meditando su quelle verità che esporrà nel suo discorso, che fingerà di avere imparato dalla sacerdotessa Diotima di Manti-

www.scribd.com/Baruch_2013

nea (cfr. *Introduzione*, p. LX sgg.). In b 1-2 viene precisato che proprio questo era un tratto caratteristico (ἔθος) di Socrate; cfr. anche *infra*, 220 c 3-d 5.

175 a 4-5. παρ' Ἐρυξίμαχον κατακλίνου: ciascuna κλίνη era a due posti; eccezionalmente potevano prendervi posto anche tre persone, come si verificherà più avanti, quando Alcibiade si distenderà sulla stessa κλίνη su cui erano distesi Agatone e Socrate, 213 b 4 sg. Su Erissimaco ved. *Introduzione*, p. XLIII sgg. e le note a 185 e 6-188 e 4.

175 a 6. ἀπονίζειν: prima della cena i convitati si lavavano le mani, mentre i servi versavano l'acqua (cfr. Omero, *Od.* I 136 sgg.); ad Aristodemo i servi lavano invece anche i piedi, in quanto era giunto scalzo (173 b 2).

175 a 10. Ἄτοπόν: l'atteggiamento di Socrate di non volere entrare, malgrado l'insistente invito, è detto ἄτοπον, con un termine emblematico: Socrate stesso, in *Phdr.* 229 c 6, si autodefinisce ἄτοπος.

175 b 1-3. Καὶ... ἐᾶτε. Cfr. *infra*, 220 c 3-d 5.

175 c 2-e 10. *Socrate, giunto a metà della cena, è invitato a prendere posto accanto ad Agatone.* Cfr. *Introduzione*, p. XXXI sgg.

175 c 4-5. οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει: Socrate giunge «non» molto tempo dopo, come era solito fare (cfr. 220 c 2-d 5). Il suo ingresso «a metà» circa del pranzo corrisponde al suo ingresso come oratore nella dinamica drammaturgica messa in atto da Platone: da tempo gli studiosi hanno rilevato (sulla base del conteggio delle righe) che Socrate comincia a parlare proprio a metà dell'opera.

175 c 7. ἔσχατον... μόνον: Agatone, secondo il costume, come padrone di casa occupava l'ultimo posto (κλισία ἄτιμος), l'ultimo a destra. Ma l'ospite che veniva invitato (come nel nostro caso Socrate) a distendersi accanto al padrone di casa alla sua destra, veniva onorato, e quindi quel posto diventava un posto d'onore. Il normale posto di spicco era il primo a sinistra (che, come vedremo, è occupato da Fedro, 177 d 4). <

175 c 7-e 6. Δεῦρ'... τρισμυρίοις: questo primo colloquio fra Agatone e Socrate mette a confronto e in primo piano i due personaggi più importanti: il poeta tragico, festeggiato come vincitore della gara per la sua splendente e onorata sapienza poetica, e il filosofo, con la sua sapienza presentata come di poco conto e simile a sogno. Ma queste posizioni verranno rovesciate: quella splendente e onorata sapienza del poeta tragico si rivelerà vuota e quella simile a sogno del filosofo si rivelerà quella vera.

175 d 1-2. ὅ σοι προσέστη... προαπέστης: la sapienza che «viene incontro» e si presenta a Socrate nel vestibolo è indubbiamente una immagine che richiama Aristofane, come ha ben rilevato Galli (*Simp.*, <

www.scribd.com/Baruch_2013

p. 22): «Lo scherzo è anche nella parola προσέστη = *ti venne incontro*, come di cosa animata; e altresì nella espressione οὐ γὰρ ἂν προαπέστης, non te ne saresti allontanato, sott.: se non lo avessi prima (πρό) colto, trovato, e sim.; infatti Socrate è là fermo come dinanzi a qualcosa. Aristofane *Nub.* 137, con immagine attinta alla maieutica spirituale di Socrate, dice *abortire*, a proposito di un'idea» (cfr. Sarri 1997, p. 166; Reale 2000, p. 178 sg.).

175 e 6. πλέον ἢ τρισμυρίοις: la cifra di più di trentamila spettatori che hanno decretato la vittoria ad Agatone va considerata metaforica, come a dire «una enorme quantità di gente». Nei teatri ateniesi si calcola potessero essere contenuti circa 18000 spettatori. Fuori di Atene, il teatro di Efeso si calcola contenesse più di 56000 spettatori e quello di Megalopoli circa 44000. <

175 e 7-9. Ὑβριστὴς... Διονύσῳ: Agatone rimanda la discussione al momento del bere, in cui predomina Dioniso. Vedremo, però, che anziché Dioniso predominerà Apollo. διαδικασόμεθα fa richiamo alla διαδικασία, che indicava un processo civile che si celebrava per stabilire a chi dovesse spettare, fra due contendenti, la proprietà di qualcosa. <

176 a 1-e 3. *Pausania propone ai convitati di bere con moderazione e il medico Erissimaco conferma che l'ubriachezza è pericolosa.* La decisione che ora viene presa è essenziale per lo svolgimento del dialogo secondo una precisa impostazione drammaturgica, sulla quale cfr. *Introduzione*, p. LXXIX sgg.

176 a 2-4. σπονδάς τε... πότον: qui Platone fa solo allusione ai riti consueti, che, in verità, erano piuttosto complessi. Gli studiosi li hanno da tempo ben individuati (Hug, *Symp.*, pp. 22-5) nel modo che segue. 1) Subito dopo aver mangiato, si offriva una libagione al «buon dèmone». 2) Venivano quindi rimosse le tavole. 3) I convitati si lavavano per la seconda volta le mani con acqua versata dagli schiavi. 4) Venivano distribuiti corone e unguenti. 5) Si offrivano tre ulteriori libagioni a Zeus e agli eroi. 6) Infine, si cantava un peana in onore degli dèi (sulla struttura del «simposio» come cerimonia in tutti i suoi momenti, cfr. Murray 1990, *passim*). <

176 a 4. Παυσανίαν: sul personaggio cfr. *Introduzione*, p. XXV, nota 1 e le note a 180 c 3-185 c 3.

176 a 5-6. τίνα... πιόμεθα: è, questa, la regola di «moderazione» che verrà seguita, che porta quindi dalla dimensione «dionisiaca» a quella «apollinea».

176 b 2. Ἀριστοφάνη: su Aristofane cfr. le note a 189 c 2-193 e 2.

176 b 4. βεβαπτισμένων: termine che indica coloro che si erano «immersi» nel vino, e quindi «innaffiati», bevendo molto. Qualcuno

www.scribd.com/Baruch_2013

pensa che Platone potrebbe fare allusione a qualche verso di Aristofane.

176 c 1. Ἕρμαιον: Galli (*Simp.*, p. 27) spiega: «Ἕρμαιον, cosa mandata da Ermes, trovata per combinazione in istrada, e sim. Secondo lo scolio significa *guadagno inaspettato*, dalle primizie poste per la strada, a disposizione dei viandanti».

176 c 2. Φαίδρῳ: su Fedro cfr. *Introduzione*, p. XXIV e nota 2, e le note a 178 a 6-180 b 8.

176 c 8-d 2. ἐμοὶ... ἡ μέθη ἐστίν: Erissimaco, con la superbia dello scienziato che gli vedremo tipica, attribuisce alla medicina, ossia alla propria scienza, il merito di aver scoperto che la ubriachezza è pericolosa. Ma, in realtà, si tratta di una concezione già acquisita e diffusa dalla saggezza poetica. Cfr., ad esempio, Teognide, 475-510, vol. I, p. 197 sg. West. Si veda, poi, la discussione che fa Platone in *Leg.* I 637 d 3 sgg. <

176 e 4-178 a 5. *Erissimaco propone di pronunciare a turno un elogio di Eros come da tempo Fedro esorta a fare.* La scelta di Eros come oggetto di trattazione in questo scritto (così come nel *Fedro*) è stata fatta da Platone per la ragione che «Eros» è «Filosofo» (l'erotica nel più alto senso è l'altra faccia della dialettica). Di conseguenza, la «poesia filosofica» che Platone intende presentare in gara con la poesia tragica in auge in quel momento non poteva che collegarsi strettamente alla tematica di Eros.

176 e 6-7. τὴν... χαίρειν ἐᾶν: la musica del flauto era connessa con l'atmosfera dionisiaca, e l'allontanamento della flautista sottolinea ancora la dimensione apollinea che si vuole creare. Sul costume di rallegrare i simposi con suonatrici di flauto e di cetra e con ballerini (censurato da Platone, *Prot.* 347 c 3-e 1), cfr. Senofonte, *Symp.* 2, 1-2. <

177 a 1-d 5. Φάναι... τοῦ λόγου: Erissimaco formula la proposta del tema da discutere nel simposio, presentandola come una istanza da tempo espressa da Fedro, secondo cui, mentre si onorano altri dèi ed eroi – e addirittura si fanno elogi di oggetti anche di nessun valore –, non si onora Eros in modo adeguato.

177 a 2-4. Ἡ μέν... μῦθος: cfr. Euripide, fr. 484, p. 511 sg. Nauck²: κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα...(«il discorso non è mio ma di mia madre...») tratto dalla Μελανίππη ἡ σοφή di Euripide.

177 a 6-b 1. ὕμνους... ἐγκώμιον: gli «inni» erano canti in onore di Zeus o di altri dèi, sia monodici sia corali (il termine ὕμνος ricorre già in Omero, *Od.* VIII 429). Il «peana» (παιών) era un canto in onore di Apollo (accompagnato originariamente dalla cetra e poi dal flauto); si veda Teognide, 773-82, specialmente 779, vol. I, p. 211 West. Mentre gli inni e i peani erano dedicati agli dèi, l'«encomio» (ἐγκώμιον) era <

www.scribd.com/Baruch_2013

dedicato anche agli uomini virtuosi; cfr. Platone, *Resp.* X 607 a 3 sg. e *Leg.* VII 822 b 5 sgg.

177 b 2-4. Ἡρακλέους... Πρόδικος: Prodico nacque nella prima metà del V secolo a.C. e la sua attività viene collocata all'incirca all'inizio della guerra del Peloponneso. Tenne lezioni ad Atene e in altre città. Socrate lo indica spesso (sia pure scherzosamente) come suo maestro (cfr. *Prot.* 337 a 1-c 6 = 84 A 13; *ibid.* 340 a 7-341 c 2 = 84 A 14; *Euthd.* 277 e 3-278 a 5 = 84 A 16); cfr. anche Aristofane, *Nub.* 361 sg. = 84 B 1 Diels-Kranz. Due sono i punti focali del suo pensiero. In primo luogo la scoperta e la difesa della tecnica della «sinonimica» nell'oratoria; in secondo luogo l'«utilitarismo»: l'utile è non solo fondamento dell'etica, ma anche della teologia, in quanto gli dèi sono per lui la divinizzazione dell'utile (cfr. Reale, *Storia* I, pp. 256-63). Platone qui si riferisce allo scritto di Prodico *Eracle al bivio*, divenuto celeberrimo (faceva forse parte della sua opera maggiore dal titolo *Horai*, dee della fecondità). Senofonte in *Mem.* II 1, 21-34 (= 84 B 2 Diels-Kranz) ce lo ha tramandato in forma di fedele imitazione. <

177 b 3. ἐπαίνους: Galli (*Simp.*, p. 32) spiega: «Questo vocabolo, e il suo contrario ψόγος, erano anche termini tecnici delle esercitazioni retoriche allora in uso: come *laudes* e *vituperationes*». καταλογάδην συγγράφειν: significa «scrivere in prosa». Isocrate, 2,7 (cfr. anche 2,42), differenzia le opere in poesia e in prosa con le formule tecniche «composizioni in versi» e «scritti in prosa».

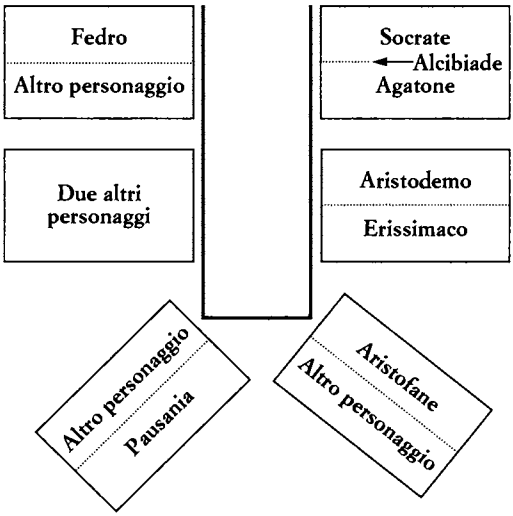
177 b 4-c 1. καὶ τοῦτο... ἐγκεκωμιασμένα: cfr. Isocrate, 10, 12: τῶν... τοὺς βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἅλας καὶ τὰ τοιαῦτα βουληθέντων ἐπαινεῖν... («di coloro che si sono proposti di tessere elogi delle mosche, del sale e di altre cose di questo genere...»). Da tempo gli studiosi hanno identificato con Policrate l'autore dell'elogio al sale (qualcuno ha pensato anche ad Antistene). Si tratta di un genere letterario che compone in modo provocatorio elogi alle cose più impensate, come topi o pentole; diffuso anche in età tarda, come l'*Elogio alla mosca* di Luciano e l'*Elogio alle calvizie* di Sinesio.

177 b 5. ἐνέτυχον: questo termine è qui usato nel significato tecnico di «leggere», come ad esempio anche in *Lys.* 214 b 1 sgg.

177 d 2-4. δοκεῖ... κατάκειται: fa riferimento al costume secondo il quale nei simposi si procedeva da sinistra verso destra nel passare la coppa di vino e nel prendere parola. I Greci giudicavano di buon augurio la destra, già all'epoca di Omero (cfr. *Il.* VII 184). I giacigli su cui si distendevano i convitati erano disposti a forma di ferro di cavallo attorno alla tavola. Il primo posto era il primo di sinistra, l'ultimo posto a destra era quello del padrone di casa: cfr. anche la nota a 175 c 7. Al primo posto a sinistra stava Fedro, che quindi dovrà essere il primo a prendere la parola. Gli ultimi a parlare dovranno essere Aga- <

www.scribd.com/Baruch_2013

La disposizione dei personaggi nel «Simposio»



È questa, all'incirca, la posizione dei convitati in casa di Agatone. Si tenga presente che sia nella κλίνη di Fedro sia in quella di Pausania e Aristofane dovevano trovar posto altre persone non menzionate. Nell'ultima κλίνη di destra, nella grande scena finale del *Simposio*, si distenderà anche Alcibiade fra Socrate e Agatone. Si ricordi che la κλίνη era solitamente occupata da due persone, ma eccezionalmente anche da tre. Un ricco elenco dei vasi che riportano scene di banchetto è stato curato da Schmitt-Pantel, in Murray 1990, pp. 27-30; sull'aspetto funzionale dello spazio in cui avevano luogo i simposi si veda Bergquist, *ibid.*, pp. 37-65.

tone e Socrate, che stanno all'estrema destra. Si veda lo schema illustrativo in testa alla pagina.

177 d 5. πατὴρ τοῦ λόγου: abbiamo visto sopra in che senso Fedro è «padre del discorso» (cfr. la nota a 177 a 1-d 5). Fedro aveva come dote speciale quella di saper convincere la gente a fare discorsi; cfr. *Introduzione*, p. XXXIV sg., e in particolare il passo 242 a 8-b 4 del *Fedro* che lì abbiamo riportato.

177 d 6-8. Οὐδείς... τὰ ἐρωτικά: Socrate dice nel *Fedro* di aver ricevuto in dono l'arte di amare (τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην, 257 a 7-8), e precisamente l'arte di amare secondo filosofia (*Phdr.* 249 a 2; 256 a 7 sg.; 257 b 3 e b 6; cfr. Reale, *Fedro*-Valla, pp. 233, 245 sgg.; cfr. anche Gaiser 1990, *passim*); si vedano anche: *Ly.* 204 b 7-c 2; *Theag.* 128 b 1-6.

177 d 8-e 1. Ἀγάθων καὶ Παυσανίας: i due personaggi vengono <

www.scribd.com/Baruch_2013

qui messi insieme, perché erano amanti; si rilegga il passo del *Protagora* (315 d 8-e 3) riportato nell'*Introduzione*, p. LIV.

177 e 1-2. Ἀριστοφάνης... Ἀφροδίτην: la connessione fra Aristofane, Eros, Dioniso e Afrodite riguarda non solo i nessi dell'amore con il vino, ma anche i nessi fra l'arte della commedia (e della tragedia) con Dioniso, al punto che gli attori venivano denominati οἱ Διονυσικοὶ τεχνῖται (Aristotele, *Probl.* XXX 10, 956 b 11; cfr. anche *Rhet.* III 2, 1405 a 23). Sui nessi fra vino e Afrodite cfr. Aristofane, *fr. incert.*, fr. 13, vol. II, p. 1179 Meineke, in cui presenta il vino come Ἀφροδίτης γάλα. Particolarmente significativo è anche Solone, fr. 26, vol. II, p. 155 West: «Mi sono care le opere di Cipride, di Dioniso e delle Muse, le quali donano agli uomini gioia» (ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονίσου | καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας). <

177 e 3-4. ἡμῖν... κατακειμένοις: cfr. quanto abbiamo precisato *supra*, nella nota a 177 d 2-4.

178 a 6-180 b 8. DISCORSO DI FEDRO: EROS È UN DIO ANTICHISSIMO E QUINDI CAUSA DI BENI GRANDISSIMI. Fedro esprime cinque idee in modo retorico. 1) *Eros è un dio dei più antichi e senza genitori* (178 a 6-c 2). 2) *Da lui derivano agli uomini i beni maggiori* (178 c 2-d 4). 3) *Eros ha grande importanza politica e sociale* (178 d 4-179 b 3). 4) *Solo chi è ispirato da Eros può morire per gli altri* (179 b 4-180 a 4). 5) *L'amante è cosa più divina dell'amato* (180 a 4-b 5). Per l'interpretazione del personaggio Fedro e per l'analisi del suo discorso si veda l'*Introduzione*, pp. XXXIV-XXXVII; Reale, *Eros* 1997, p. 54 sgg. e Reale, *Fedro*-Valla, *passim*.

178 a 6-c 2. *Eros è antichissimo e non ha genitori.*

178 a 9-b 1. τὸ γὰρ... τίμιον: cfr. anche Senofonte, *Symp.* 8, 1, il quale dice Eros coetaneo agli dèi sempiterni, anche se nell'aspetto appare più giovane; e soprattutto Aristofane, *Au.* 693 sgg. e in particolare 700 (trad. Del Corno): «Neppure la razza degli immortali esisteva avanti che Eros congiungesse gli elementi dell'universo» (πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων, πρὶν Ἔρως ξυνέμιξεν ἅπαντα).

178 b 1-3. τεκμήριον: l'affermazione di Fedro che nessun scrittore abbia ricordato i genitori di Eros è errata. Per Alceo Eros è figlio di Zefiro e di Iris (fr. Z 3, p. 265 Lobel-Page = fr. 327, vol. I, p. 368 Campbell); per Simonide è figlio di Ares e di Afrodite (fr. 70, p. 296 Page = fr. 575, vol. III, p. 458 Campbell); per Euripide figlio di Zeus (*Hipp.* 533); si veda anche Saffo, fr. 198 (81), p. 105 Lobel-Page = fr. 198, vol. I, p. 184 Campbell: lo scolio ad Apollonio Rodio (III 26, p. <

www.scribd.com/Baruch_2013

216 Wendel) ci dice che Saffo considerava Eros figlio di Gea e di Urano; mentre uno scolio a Teocrito (13, 1-2 c, p. 258 Wendel) ci dice che Saffo lo considerava figlio di Afrodite e Urano.

178 b 2-3. οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ: questi termini per indicare «prosatori» e «poeti» sono tipici, in quanto esprimono il significato di prosatore come un uomo privato (ἰδιώτης significa «persona privata»), mentre il poeta è «persona pubblica». Identiche espressioni si trovano in *Phdr.* 258 d 10 sg.: ἐν μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης e in *Leg.* X 890 a 3 sg.: ἀνδρῶν σοφῶν... ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν.

178 b 3-7. Ἡσίοδος... Ἔρος: Esiodo, *Theog.* 116 sgg.

178 b 8-9. Ἀκουσίλεως... Ἔρωτα: Acusilao, attivo nella prima metà del V secolo a.C., era considerato autore di molti libri sulle genealogie, ispirati soprattutto a Esiodo. Testimonianze e frammenti si trovano al n. 9 Diels-Kranz. Da Suda sappiamo che si diceva che scrisse genealogie su tavolette di bronzo, che furono trovate scavando in un punto della casa (9 A 2 Diels-Kranz). Invece Clemente di Alessandria dice che Acusilao e anche Eumelo «volsero in prosa i poemi di Esiodo e li pubblicarono come propri»; *Strom.* VI 2, 26, 7 = 9 A 4 Diels-Kranz. <

178 b 9-11. Παρμενίδης... πάντων: il verso qui citato (28 B 13 Diesl-Kranz) faceva parte della sezione del poema di Parmenide dedicato alla *doxa*, ossia all'opinione (intesa non solo nell'ottica dei mortali, ma anche nell'ottica dell'«essere», ossia nell'ottica della rivelazione della dea). Abbiamo tradotto μητίσατο – che di solito si rende con «pensò» – con «concepì con la mente», che ricopre meglio l'area semantica dell'originario, in quanto tale espressione include, oltre che il «pensare», anche il «produrre» e il «generare». Per una interpretazione del frammento si veda Reale-Ruggiu, pp. 225 sgg.; 310 sgg.; 346 sgg. <

178 c 1-d 4. *Eros è causa dei beni più grandi.* Eros è causa dei beni supremi, in quanto infonde vergogna per le cose brutte e desiderio per quelle belle, con tutte le conseguenze che questo comporta.

178 c 4-5. ἐραστὴς... παιδικά: termini usati per lo più in senso erotico. ἐραστής indica l'«amante», παιδικά indica invece l'«amato». Platone in *Resp.* III 403 b 2 definisce i due termini in modo perfetto indicando il primo come «soggetto» e il secondo come «oggetto» di amore: ἐραστῇ τε καὶ παιδικοῖς ὀρθῶς ἐρῶσί τε καὶ ἐρωμένοις. Ma spesso questi termini vengono usati anche in senso metaforico: in *Gorg.* 482 a 4, per esempio, la filosofia viene chiamata da Socrate τὰ ἐμὰ παιδικά; oppure in senso metafisicamente trasfigurato, come vedremo nel discorso di Socrate.

178 c 6. καλῶς βιώσεσθαι: καλῶς è da intendere nel senso della <

www.scribd.com/Baruch_2013

greca καλοκἀγαθία, ossia nel senso di «vivere bene secondo virtù e giustizia». Uno dei passi paralleli più forti è *Crit.* 48 b 5-8: «Prova allora a considerare se anche questo rimane ancora fermo per noi o no, ossia che non il vivere è da tenere in massimo conto, ma il vivere bene (ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν). [...] E che il vivere bene è lo stesso che il vivere con virtù e con giustizia (Τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταὐτόν ἐστιν)».

178 d 1-2. τὴν ἐπὶ μὲν... φιλοτιμίαν: Platone fa qui imitare Lisia da parte di Fedro, che considerava questo retore suo maestro e il maggiore scrittore del momento (cfr. *Phdr.* 228 a 1-2). Cfr. Lisia, 14, 2 e 42; in quest'ultimo passo in particolare si legge: ἐπὶ μὲν τοῖς καλοῖς αἰσχύνεσθαι, ἐπὶ δὲ τοῖς κακοῖς φιλοτιμεῖσθαι («vergognarsi delle azioni buone e menar vanto di quelle cattive»), dove si esprime lo stesso concetto espresso da Fedro, con analoghi termini, sia pure in modo rovesciato per ragioni retoriche, dato il contesto del discorso che Lisia sta facendo.

178 d 4-179 b 3. *Grande importanza socio-politica di Eros.* La tesi, qui affermata, però non fondata teoreticamente, sarà ripresa anche da Platone per bocca di Socrate, ma fondata su solide basi; cfr. 208 e 5 sgg.

178 d 4-179 a 8. φημὶ... φύσει: i concetti contenuti in questo passo vengono ripresi da Senofonte, *Symp.* 8, 32-5, e vengono curiosamente attribuiti, erroneamente, a Pausania (con la critica di Socrate).

178 e 3-5. εἰ οὖν... καὶ παιδικῶν: l'idea di un esercito costituito da amanti e da amati è presentata come ipotesi. Un battaglione sacro (ἱερὸς λόχος) fatto da giovani che si amavano è veramente esistito: combatté a Leuttra al comando di Epaminonda nel 371 a.C.; cfr. Plutarco, *Pel.* 18. Si veda anche, al riguardo, Senofonte, in particolare *Symp.* 8, 32-4. <

179 a 3-4. λιπὼν... ἀποβαλὼν: questi atti di «abbandono del proprio posto» e di «abbandono delle armi» in Atene erano considerati gravi colpe, ossia veri e propri «reati militari» meritevoli di precise condanne. Cfr. *Resp.* V 468 a 1-b 5. Aristofane ricorda numerose volte Cleonimo come personaggio emblematico che rappresenta il vigliacco «che ha gettato via lo scudo»: *Nub.* 353-5; *Au.* 289-90; *Pax* 1295-301. <

179 b 1. μένος ἐμπνεῦσαι: l'espressione è parte di due versi di Omero, che, però, non hanno come soggetto Eros, ma Atena in *Il.* X 482 (τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη, «Atena dagli occhi azzurri gli infuse slancio»), e Apollo in *Il.* XV 262, il quale ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν («infuse grande coraggio al pastore dei popoli»).

www.scribd.com/Baruch_2013

179 b 4-180 a 4. *Solo se ispirato da Eros un uomo può accettare di morire per un altro.* Anche questo tema verrà ripreso nel discorso di Socrate, con l'esplicitazione dei fondamenti teoretici qui assenti; cfr. 208 c 1-e 5.

179 b 6-d 2. Ἄλκηστις... τιμῶσιν: Apollodoro, I 9, 15 (105-6) riassume la vicenda nel modo che segue (trad. Ciani): «Admeto regnava a Fere, e Apollo era al suo servizio quando il re aspirava a sposare Alcesti, figlia di Pelia. Pelia aveva annunciato che avrebbe dato sua figlia a colui che fosse riuscito ad aggiogare a un carro un leone e un cinghiale; Apollo riuscì a farlo e gli consegnò il carro; Admeto lo porta a Pelia e ottiene Alcesti. Ma, durante la festa di nozze, si dimenticò di fare sacrifici ad Artemide; perciò, quando aprì la porta del talamo, lo trovò pieno di serpenti aggrovigliati. Apollo gli disse che doveva placare la dea. Il dio chiese anche alle Moire che, quando fosse sul punto di morire, Admeto venisse liberato dalla morte se qualcuno, di sua volontà, sceglieva di morire al suo posto. Ma quando giunse il giorno della morte, né padre né madre vollero morire al suo posto; Alcesti morì per lui. E Core la rimandò sulla terra, o, come alcuni sostengono, fu Eracle ⟨che la ricondusse ad Admeto⟩ dopo essersi battuto con Ade».

179 c 6. δή τισιν... οἱ θεοί: questa frase riecheggia, almeno in parte, Simonide, fr. 542 (37), v. 14, p. 282 Page = fr. 542, v. 14, vol. III, p. 434 Campbell: θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας («solo Dio può avere questo dono»); cfr. anche *Phdr.* 259 b 1-2.

179 d 2-e 1. Ὀρφέα... γενέσθαι: ancora Apollodoro, I 3, 2 (14-5), riassume la vicenda nel modo che segue (trad. Ciani): «Quando la sposa di Orfeo, Euridice, morì per il morso di una serpe, egli scese nell'Ade per riportarla sulla terra e persuase Plutone a rimandarla. Il dio si impegnò a farlo a patto che Orfeo, durante il cammino, non si fosse voltato indietro prima di giungere alla sua casa; ma Orfeo non si fidò e si voltò a guardare la sposa che discese di nuovo nell'Ade. Orfeo fondò anche i misteri di Dioniso; fatto a pezzi dalle Menadi, fu sepolto nella Pieria». Su Orfeo e sull'Orfismo cfr., oltre alla raccolta curata da Kern, il n. 1 Diels-Kranz (vol. I, pp. 1-20) e soprattutto Colli, *Sapienza* I, pp. 118-289.

179 e 1-180 a 4. οὐχ ὥσπερ Ἀχιλλέα... ἐποιεῖτο: cfr. Omero, *Il.* IX 410-6, e in particolare *Il.* XVIII 70-126, cui Fedro sembra qui riferirsi. La sorte di Achille nell'al di là, alla quale Fedro fa riferimento, è quella che si legge in Pindaro, *Ol.* 2,78 sgg., p. 10 sg. Bowra, dove si dice che Achille giunse in questi luoghi in quanto la madre persuase con le sue preghiere Zeus. Nell'*Apologia*, 28 b 9-d 5, Socrate cita Achille come modello di eroismo.

www.scribd.com/Baruch_2013

180 a 4-b 8. *L'amante è cosa più divina dell'amato e conclusioni.* È, questa, una tesi che Fedro presenta solo in modo intuitivo, e su cui Platone insiste: qui nel *Simposio* implicitamente e nel *Fedro* in modo esplicito (cfr. Reale, *Fedro*-Valla, *passim*). Il rapporto «amante» (ἐραστής)/«amato» (ἐρώμενον, παιδικά) non era biunivoco, ma, per dirla con Mason (1992, p. 71 sg.), era «an asymmetrical relation»: un rapporto fra un uomo più anziano e un giovane, in cui il secondo risultava essere in certo senso succube.

180 a 4-7. Αἰσχύλος... Ὅμηρος: cfr. Eschilo, *Mirm.*, frr. 131 sgg., p. 42 sgg. Nauck[2]. I passi di Omero cui si fa riferimento sono: *Il.* II 673 sg. (Νιρεύς, ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα, «Nireo, il più bello che venne all'assedio di Troia / fra tutti quanti i Danai dopo il Pelide perfetto») e *Il.* XI 786 sg. (dove Menezio dice a Patroclo: τέκνον ἐμόν, γενεῇ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, / πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι· βίῃ δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείνων, «Figlio mio, quanto a lignaggio Achille ti supera, / ma tu sei più grande d'età eppure ti vince molto in vigore»).

180 b 3. θειότερον... παιδικῶν: cfr. *Phdr.* 252 c 3-253 c 6; 255 e 3 sgg.

180 c 1-3. INTERLUDIO FRA IL DISCORDO DI FEDRO E QUELLO DI PAUSANIA. Sono tre brevi linee, che sottolineano tuttavia un forte mutamento nel gioco drammaturgico. I vari discorsi che seguiranno saranno staccati l'uno dall'altro mediante adeguati interludi, che aumentano via via in ampiezza (185 c 4-e 5; 189 a 1-c 1; 193 e 3-194 e 3; 198 a 1-199 c 2; 212 c 4-215 a 3), in quanto i personaggi che parlano sono di notevole statura e presentano messaggi in vario modo paradigmatici. Il personaggio che ha appena parlato, invece, come abbiamo visto, rappresenta il giovane non ancora maturo, ma in possesso di quelle doti che gli possono permettere di crescere. Per tale motivo, Platone distacca questo discorso dagli altri con un taglio netto, dicendoci che fra esso e il successivo che viene narrato ce ne furono non uno solo ma «alcuni altri» (ἄλλους τινάς, c 2).

180 c 3-185 c 3. DISCORSO DI PAUSANIA: ESISTE UN EROS VOLGARE [PANDEMIO] E UN EROS CELESTE [URANIO]. Il discorso si articola in cinque momenti, con riprese e sviluppi di temi secondo la tecnica dell'oratoria dell'epoca. 1) *Poiché ci sono due Afrodite, ci sono di conseguenza anche due Eros* (180 c 3-e 3). 2) *L'Eros può essere buono o cattivo a seconda del modo in cui si attua* (180 e 3-181 a 6). 3) *Eros Volgare ed Eros Celeste e loro caratteri* (181 a 7-182 a 6). 4) *Contrad-*

www.scribd.com/Baruch_2013

dittorie norme sull'Eros per i giovani vigenti in alcuni paesi (182 a 7-d 4). 5). *Complessità e adeguatezza delle norme sull'Eros per i giovani in Atene* (182 d 4-184 c 7). 6) *L'amore per i giovani è bello solo se porta alla virtù e conclusioni* (184 c 7-185 c 3). Cfr. *Introduzione*, pp. XXXVIII-XLII e Reale, *Eros* 1997, pp. 66-79.

Il discorso è condotto con abilità retorica, che Platone mette bene in luce, oltre che dal punto di vista del contenuto, anche dal punto di vista stilistico. Gli studiosi hanno rilevato come il discorso di Pausania sia impostato e articolato in frasi e periodi ben studiati, con corrispondenze di membri, spesso combinati a due a due, e sovente anche con frasi esplicative, utili a rendere il discorso incalzante e persuasivo.

180 c 3-e 3. *Le due Afrodite e i due Eros*. Il fondamento dell'argomentazione consiste nel riconoscimento dell'esistenza di due Afrodite, e quindi anche di due Eros, con le conseguenze che questo comporta. Concetti analoghi a quelli che qui leggiamo si trovano anche in Senofonte, *Symp.* 8, 9-10 (trad. Laurenti): «Non so se Afrodite sia una o due: Urania, cioè, e Pandemo, perché anche Zeus, che pure è uno e identico, ha molti nomi. So, comunque, che sono separati i loro altari, i templi, i sacrifici, più frivoli alla Pandemo, più casti all'Urania. Così pure riguardo agli amori, si può pensare che la Pandemo ispiri quelli dei corpi, l'Urania quelli dell'anima, dell'amicizia, delle belle opere». Sulla esistenza delle due Afrodite, quella Urania e la Pandemia (con relativi templi e statue) è bene leggere alcune testimonianze. Pausania ci attesta: «Vicino [*scil.* al tempio di Efesto] è il santuario di Afrodite Urania. Gli Assiri furono i primi fra gli uomini a venerare l'Urania e, dopo gli Assiri, i Ciprii di Pafo e i Fenici di Ascalona in Palestina, e dai Fenici appresero a venerarla gli abitanti di Citera; ad Atene il culto lo istituì Egeo, ritenendo che non avesse figli – infatti non ne aveva ancora – e che alle sorelle fosse toccata la loro sventura sempre per l'ira di Afrodite Urania. La statua della dea, che ancora esiste ai nostri giorni, è in marmo pario ed è opera di Fidia; ma nel demo ateniese degli Atmonesi dicono che il santuario di Urania, che si trova nel loro territorio, fu costruito da Porfirione, che regnò ancora prima di Atteo: del resto, anche altre tradizioni, che corrono tra i demi di campagna, non somigliano in nulla a quelli degli abitanti di città» (I 14, 7; trad. Musti). Ulteriormente: «Sulla località che chiamano Giardini e sul tempio di Afrodite, non corre ad Atene alcuna tradizione particolare; neppure sulla statua di Afrodite, che si erge vicino al tempio: questa infatti ha forma squadrata come le erme, e l'iscrizione indica che l'Afrodite Urania è la primigenita delle cosiddette Moire. La statua dell'Afrodite dei Giardini è opera di Alcamene ed è una delle cose che più meritano d'esser viste ad Atene» (I 19, 2). E su Afrodite

www.scribd.com/Baruch_2013

Pandemia scrive: «Dopo aver concentrato gli Ateniesi dai demi in una sola città, Teseo istituì il culto di Afrodite Pandemos e di Peitho; ai miei tempi le statue antiche non esistevano più; quelle che c'erano, erano opera di artisti non tra i più oscuri» (I 22, 3). Lo stesso Platone, in *Phdr.* 265 e 1-266 b 1, presenta questa problematica, ma in chiave metafisica, distinguendo l'Idea unica di Eros come «mania» in due differenti «forme»: una «sinistra» (l'Eros deteriore) e una «destra» (l'Eros buono); cfr. Reale, *Fedro*-Valla, pp. 245 sg. La posizione di Pausania costituisce l'esatta antitesi di quella platonica, in quanto i due Eros in Platone si differenziano non in senso «orizzontale» ma «verticale» (come vedremo nel discorso di Socrate, in particolare nella presentazione metaforica della scala di Eros, 210 a 4-212 a 7).

180 c 4-5. Οὐ καλῶς... Ἔρωτα: è una fine critica al discorso di Fedro, con la motivazione che esso non è stato impostato bene. Quello di Fedro era un insieme di spunti rapsodici di un letterato, intelligente e sensibile, ma immaturo. Però Platone ci vuol mettere in guardia, con gioco ironico sottile: state attenti che Pausania fa promesse in apparenza raffinate, ma, poi, non è in grado di dare ciò che promette; la sua impostazione risulterà, infatti, assai fragile e, nel punto centrale, inconsistente e priva di fondamento. <

180 c 6-d 3. εἰ μὲν... τοῦ θεοῦ: si noti come questa premessa fondamentale del discorso venga poi contraddetta dall'affermazione di e 3: ἐπαινεῖν μὲν οὖν δεῖ πάντας θεούς, non rispettata né prima né dopo. La tradizione religiosa greca richiedeva che «tutti gli dèi» venissero onorati; l'affermazione che fa Pausania (e 3) è sulla linea di questa tradizione; ma la sistematica messa in atto della posizione opposta rovescia tale tradizione, e rivela la ispirazione sofistica di Pausania, che è d'accordo con la «demitizzazione» e con la «razionalizzazione» sistematica dei Sofisti. Il fine cui mira Pausania è quello di cercare di conciliare l'inconciliabile, ossia il rapporto sessuale pederastico con l'*arete* (cfr. Krüger 1995, p. 101 sgg.). <

180 d 6. τὼ θεά: Platone usa per indicare la dea al femminile sia θεά sia ἡ θεός.

180 d 6-8. ἡ μέν... ἐπονομάζομεν: il testo di riferimento su Afrodite Urania è Esiodo, *Theog.* 176-206, in cui si narra della vendetta di Crono, d'accordo con la madre Gea, contro il padre Urano (Οὐρανός, il Cielo). Con una falce affilata Crono tagliò a Urano i genitali e li gettò in mare, dove si formò attorno a essi una bianca schiuma da cui nacque una fanciulla, che dapprima si fermò a Citera e poi giunse a Cipro. E venne chiamata Afrodite, perché si formò «nella schiuma» (ἐν ἀφρῷ θρέφθη, v. 197 sg.). Platone stesso in *Crat.* 406 c 7-d 2 sostiene che Afrodite è stata chiamata così in quanto è nata ἐκ τοῦ ἀφροῦ, ossia «dalla schiuma». E ad Afrodite, precisa ancora Esiodo <

www.scribd.com/Baruch_2013

nella *Teogonia*, subito si accompagnò Eros (τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλός, v. 201).

180 d 8-e 1. ἡ δὲ... καλοῦμεν: sulla nascita di Afrodite da Zeus e Dione cfr. Apollodoro, I 3, 1 (13); ma già Omero, *Il.* V 370 sg., dice che Dione era madre di Afrodite.

180 e 3-**181** a 6. *L'Eros è buono oppure cattivo a seconda del modo in cui viene attuato.*

180 e 3-4. ἐπαινεῖν... εἰπεῖν: cfr. *supra*, la nota a 180 c 6-d 3.

180 e 4-**181** a 6. πᾶσα... ἐρᾶν: questa argomentazione costituisce < il fulcro teoretico attorno al quale girerà tutto il discorso di Pausania. Essa è valida in generale: molte azioni sono di per sé «neutre», ossia né buone né cattive; l'essere buone o cattive dipende dal modo in cui vengono attuate: sono buone se vengono attuate in modo bello, cattive se sono attuate in modo brutto. Platone stesso fa uso di tale argomentazione, per esempio in *Phdr.* 258 d 1 sgg., dove mette in evidenza il fatto che lo «scrivere» di per sé non è cosa brutta (e neppure bella), tutto dipende dal modo in cui si scrive: «Questo, invece, ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva» ('Αλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς), 258 d 4-5. E quindi lo scrivere è cosa bella se si scrive in modo bello e buono. Ma il principio non vale in generale in senso assoluto: vale per alcune, anzi per molte azioni; ma non vale per tutte. Ci sono, cioè, certe azioni che sono di per sé non buone, in qualsiasi modo si compiano (così pensa Platone). Ed è proprio questo ciò di cui Pausania non tiene conto: crede che anche l'azione dell'amare, ossia l'Eros per i giovani, rientri nel novero di quelle che sono buone o cattive a seconda del modo in cui vengono compiute. Vedremo con quali conseguenze. Ma intanto si pone il problema: qual è la maniera buona e quale quella cattiva di praticare l'Eros?

181 a 7-**182** a 6. *L'Eros Volgare e l'Eros Celeste cui si collega l'amore per i giovani.*

181 a 7-c 2. Ὁ μὲν... ἄρρενος: questa argomentazione che illustra Eros volgare mescola elementi di differente natura. a) All'elemento mitico, connesso con la figura di Afrodite Volgare (che è tale perché più giovane dell'altra e partecipa della natura maschile e femminile, in quanto ha padre e madre, a differenza dell'altra che deriva solo dal padre), congiunge questi altri: b) è quella forma di Eros che è propria di uomini che valgono poco; c) che amano i corpi più delle anime; d) che tendono solo a soddisfare le proprie voglie; e) che mirano all'atto senza preoccuparsi del «modo in cui farlo»; f) che agiscono come ca-

www.scribd.com/Baruch_2013

pita, ossia a caso (ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχῃ, b 1; ... ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο πράττειν, b 7), e dunque in modo «disordinato».

181 b 5. διαπράξασθαι: «a polite euphemism of the sexual act», Bury, *Symp.*, p. 32; cfr. *Phdr.* 234 a 3; 256 c 4 sg.

181 c 2-**182** a 6. ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας... φέροι: questa argomentazione che illustra Eros celeste presenta, come la precedente, elementi di diversa natura. Viene ripreso il tema mitico: a) Afrodite Celeste partecipa della natura del maschio e non della femmina; b) per questo gli uomini ispirati da tale Eros si rivolgono ai maschi, che sono più forti e più intelligenti delle donne. A questo tema vengono aggiunte le seguenti ulteriori motivazioni: c) coloro che sono ispirati da questo Eros amano i giovani solo nell'età giusta e non i fanciulli ancor privi di senno; d) per evitare che gli amanti volgari amino i giovani quando sono ancora immaturi, bisognerebbe vietare loro per legge di fare questo; e) il giudizio che sia cosa turpe che i giovani concedano il loro favore agli amanti è nato dal cattivo comportamento di tali amanti volgari; f) l'azione così come viene fatta da costoro, in effetti, merita quel giudizio negativo, ma non l'azione compiuta «in modo regolato e secondo la legge» (κοσμίως γε καὶ νομίμως, a 5).

181 d 7. νόμον: «legge» nel senso di «consuetudine», «costume» e «pubblica convenzione», «pubblico sentimento», come anche nei passi che seguono; cfr. p. es. 181 e 3; 182 a 7; e 2; 183 b 4; c 2; 184 a 1; b 5; b 7; cfr. anche 182 d 4: νενομοθέτηται.

181 e 5-**182** a 1. ὥσπερ... μὴ ἐρᾶν: per quanto concerne i divieti e le punizioni cui si fa qui cenno in riferimento alle donne libere e adultere (la legge prevedeva addirittura in certi casi la condanna a morte), cfr. Lisia, 1,26; 30; 49 e 13,66.

182 a 2-6. ὥστε... αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς... φέροι: Senofonte, *Symp.* 8, 22 sgg., ad esempio, era appunto uno di coloro che biasimavano la cosa. Ancor più forte era la posizione di Platone; cfr. *Resp.* III 403 a 7-c 2; *Phdr.* 250 e 3-251 a 1; *Leg.* I 636 a 6-e 3 (ved. il passo riportato *infra* nella nota a 182 b 6-c 4); VIII 835 d 3-842 a 6.

182 a 4. ἀκαιρίαν: è un termine di significato forte, che esprime la mancanza di quel καιρός, ossia la mancanza della comprensione di quel «momento giusto» e «opportuno», che costituiva uno degli aspetti tipici dello spirito della grecità.

182 a 7-d 4. *Le differenti norme sull'Eros per i ragazzi vigenti in paesi diversi.* In questa parte del discorso Pausania manifesta pienamente la propria posizione teoretica: non ci sono valori oggettivamente validi; la valutazione dei comportamenti dipende dalle «norme» che gli uomini per loro volontà stabiliscono, le quali, di conseguenza, variano da un paese a un altro. Krüger (1995, p. 106) scrive giustamente:

www.scribd.com/Baruch_2013

«Pausania sostiene la tesi sofistica, secondo la quale i *nomoi* non esistono "per natura" (φύσει), ma per "istituzione" (θέσει), e cerca, quindi, di comprendere (νοῆσαι, 182 a 8; κατανοῆσαι, 182 d 5) i *nomoi* vigenti partendo dai motivi che hanno guidato i legislatori sovrani [...]. Questa *sociologia sofistica*... si fonda sulla effettiva diversità delle opinioni morali vigenti nei diversi luoghi. Questa diversità non è in sé incompatibile con un "vero ordinamento"; tutte le "morali" potrebbero ad esempio essere erronee, tranne una (oppure tutte in generale, o tutte sotto un qualche aspetto). Per il formalismo del razionalismo sovrano, tuttavia, la diversità delle opinioni diventa senz'altro la prova della relatività dell'oggetto stesso cui esse si riferiscono». Si tratta dell'esatto contrario di ciò che Platone cercherà di dimostrare.

182 a 7. νόμος: cfr. *supra*, la nota a 181 d 7.

182 a 8-b 1. ὁ δ' ἐνθάδε... ποικίλος: questo tema viene con ampiezza sviluppato *infra*, 182 d 4-184 c 7.

182 b 1-6. ἐν Ἤλιδι... λέγειν: la posizione permissiva assunta in Elide e in Beozia, secondo Pausania, pecca di eccesso: si tratterebbe di una posizione assunta per evitare di fare la fatica di convincere i giovani con ragionamenti, per incapacità di fare discorsi e di parlare come si conviene, e quindi per pigrizia e per incultura. Si tratterebbe pertanto di uno dei modi sconvenienti di praticare l'Eros pederastico. Cfr. *supra*, la nota a 181 a 7-c 2. Galli (*Simp.*, p. 63) ricorda anche il costume diffuso in Creta di operare un vero e proprio ratto (ἁρπαγμός) da parte dell'amante che si era scelto il suo amato: «Voleva simulare un matrimonio: il ratto era preannunciato alla famiglia, che poteva opporsi: dopo un certo tempo, che veniva passato per lo più cacciando, il giovane era restituito, se non preferiva restare col suo rapitore». Galli si riferisce a Strabone, X 483; Plutarco, *de liberis educandis* 12 a; nonché a Platone, *Leg.* VIII 836 a 7 sgg.

182 b 6-c 4. τῆς δὲ Ἰωνίας... ἐμποιεῖν: la posizione di rigore assunta nella Ionia e in paesi barbari, secondo Pausania, pecca di un eccesso opposto rispetto a quella dell'Elide e della Beozia: si tratterebbe di una posizione ispirata dalla politica dei regimi tirannici, nei quali coloro che comandano temono e quindi avversano pensieri ispirati alla filosofia, temono le amicizie e le vite in comune dei sudditi, cose che ritengono di danno al potere che detengono. Ricordiamo che i ginnasi erano luoghi di incontri fra gli uomini non solo per praticare la ginnastica, ma anche per discutere di filosofia e per formare associazioni politiche. Nei ginnasi gli incontri fra uomini potevano generare anche malcostume erotico. Molto citata è la notazione fatta da Cicerone, *Tusc.* IV 70: *Mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo uidetur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores.*

www.scribd.com/Baruch_2013

Bene ergo Ennius: «Flagiti principium est nudare inter ciuis corpora». Un passo di *Leg.* I 636 b 1-c 7 esprime il pensiero di Platone (opposto a quello di Pausania) su questo argomento: «Effettivamente, questi ginnasi e i pasti in comune (τὰ γυμνάσια ταῦτα καὶ τὰ συσσίτια), oggi come oggi, giovano sotto molti punti di vista alle Città, ma sono di danno in caso di sedizione, come dimostrano i giovani di Mileto, Beozia e Turi. Sembra inoltre che siffatte istituzioni abbiano guastato l'antica legge di natura che presiede ai piaceri sessuali, non solo degli uomini, ma anche degli animali. E la responsabilità di ciò ricade innanzi tutto sulle vostre Città e anche su tutti gli altri che in prima persona presiedono ai ginnasi, perché in qualsiasi maniera si voglia considerare il nostro caso, in tono serio o scherzoso, bisogna pur sempre convenire su questi punti: che la natura ha attribuito al maschio e alla femmina il piacere del sesso perché ambedue siano spinti verso l'amplesso in funzione della procreazione; che, invece, l'unione di maschi con maschi e di femmine con femmine è contro natura e, infine, che i primi che osarono realizzare queste unioni lo fecero alla spinta di un irresistibile piacere (καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ τοιαῦτα, ἐννοητέον ὅτι τῇ θηλείᾳ καὶ τῇ τῶν ἀρρένων φύσει εἰς κοινωνίαν ἰούσῃ τῆς γεννήσεως ἡ περὶ ταῦτα ἡδονὴ κατὰ φύσιν ἀποδεδόσθαι δοκεῖ, ἀρρένων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς)». Cfr. anche *ibid.* c 7-e 3.

182 c 4-7. ἔργῳ... ἀρχήν: Tucidide, VI 53-9, narra la vicenda in modo dettagliato. Aristogitone (uomo di media posizione) si innamorò di Armodio, giovane bellissimo, e lo conquistò. Ma Ipparco, fratello del tiranno Ippia successo al padre Pisistrato, tentò di avere Armodio; e poiché non riusciva a convincerlo, gli recò offesa. Di conseguenza, Aristogitone «col furore dell'ira amorosa» e Armodio «a motivo dell'offesa ricevuta» (VI 57), uccisero Ipparco. Si tenga presente che i meriti politici di Armodio e di Aristogitone di aver fatto cadere la tirannide furono creati in Atene dalla tradizione democratica, in quanto essi agirono per i motivi spiegati, ben più che per motivi di carattere politico. Cfr. anche Erodoto, V 55 sg. e VI 123.

182 c 7-d 4. οὕτως... ἀργίαν: Pausania, seguendo il raffinato criterio dell'oratoria di cui è buon esperto, riassume le argomentazioni e ne trae il succo: gli eccessi opposti delle regole dei popoli presi in considerazione sono dovute alla «prepotenza» (nei secondi) e all'«ignavia» (nei primi).

182 d 4-**184** c 7. *La complessità delle norme sull'Eros per i giovani ad Atene.* È questo il punto del discorso di Pausania in cui egli sfodera con grande abilità la sua tecnica sofistica. Poiché Pausania usa frasi

www.scribd.com/Baruch_2013

retoriche ben tornite, e mira a un preciso effetto delle parole, è bene riassumerne i concetti. In primo luogo, traccia un quadro della pubblica opinione sulla materia dell'Eros per i giovani, elencando e illustrando sei idee di base: si afferma che è meglio rendere manifesto questo Eros e non tenerlo nascosto; si giudica bello amare i migliori anche se più brutti di altri che sono invece peggiori; si incoraggia chi ama a raggiungere il suo scopo; si elogia chi riesce nei suoi intenti; si concede all'amante di fare molte cose che si considerano vergognose in tutti gli altri casi; all'amante, infine, si perdonano perfino gli spergiuri. In secondo luogo, Pausania fa richiamo a elementi che risulterebbero in contraddizione con questo: i padri fanno accompagnare i figli dai pedagoghi, allo scopo di impedire che parlino con gli amanti; i coetanei scherniscono i compagni che hanno rapporti con gli amanti; gli adulti li disapprovano. Per poter risolvere il problema che nasce in conseguenza di tale contraddizione, che cosa si può fare? Pausania fa richiamo alla sua tesi già sopra esposta, secondo cui di per sé l'Eros pederastico non è cosa né bella né brutta, ma diventa bello o brutto in base al modo in cui si compie. La cosa è brutta e merita il biasimo se il giovane concede i propri favori a un amante malvagio (che ama il corpo più dell'anima del giovane), e fa questo in modo malvagio, ossia lasciandosi conquistare in modo facile e per vantaggi economici e politici. La cosa è invece bella e merita elogio, se il rapporto fra l'amante e l'amato avviene in modo che il giovane possa acquistare sapienza e virtù. Le difficoltà che i padri pongono facendo accompagnare i figli dai pedagoghi e i compagni con le loro parole di scherno hanno uno scopo: mirano a mettere a prova amante e amato, in modo che vincano solo coloro che hanno carattere. L'Eros pederastico diventa, così, buono in funzione della sapienza e della virtù che devono nascere dal rapporto amoroso.

182 e 2-3. ὁ νόμος... ἐπαινεῖσθαι: cfr., come esemplificazione, *infra*, 213 c 8-d 6.

183 a 1. Il termine φιλοσοφίας, che già Schleiermacher escludeva (come Burnet indica nell'apparato), è certamente fuori posto; anche Vicaire nella sua edizione del 1989 lo esclude; e anche noi riteniamo opportuno escluderlo.

183 b 7. ἀφροδίσιον... εἶναι: si tratta di un celebre proverbio. < Hug, *Symp.*, p. 61 sg., proponeva di leggerlo in questo modo: ἀφροδίσιον γὰρ ὅρκον ⟨ὅρκον⟩ οὔ φασιν εἶναι: «dicono che un giuramento d'amore non è un giuramento». Ma la correzione è puramente congetturale. Platone stesso fa uso di tale proverbio nel *Phil.* 65 c 5-d 2: «Il piacere è la cosa più ingannevole di tutte, come si dice, e nei piaceri d'amore, che pare siano i più grandi, anche lo spergiurare ottiene perdono da parte degli dèi, come se questi piaceri fossero dei fanciulli che

www.scribd.com/Baruch_2013

non hanno intelligenza, neppure in piccolissima misura». Si vedano anche: Esiodo, fr. 124, p. 60 Merkelbach-West; Callimaco, *Epigr.* 25, vol. II, p. 87 Pfeiffer, che dice: τοὺς ἐν ἔρωτι / ὅρκους μὴ δύνειν οὔατ' ἐς ἀθανάτων («i giuramenti d'amore non giungono alle orecchie degli dèi»). Cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 221, n. 37 Leutsch-Schneidewin.

183 c 4-7. ἐπειδὰν δὲ... προστεταγμένα ᾖ: cfr. *Ly.* 208 c 1 sgg., dove il giovane personaggio che dà nome al dialogo dice che il «pedagogo» lo tiene a bada, ossia lo guida (ἄρχει), per esempio «accompagnandolo a scuola» (ἄγων... εἰς διδασκάλου).

183 d 4. οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν: cfr. *supra*, 182 d 5 e anche 181 b 1. ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη: cfr. 180 e 4-181 a 6 e la nota a questo luogo.

183 d 8-e 1. πονηρὸς... ἐρῶν: nel discorso di Socrate si sosterrà un concetto che sembra analogo, ma che, in realtà, si pone su ben altre basi, come vedremo (cfr. in particolare 216 b 6 sgg.). Ciò che a Pausania interessa non è superare l'amore sessuale per i giovani (come fa Platone), ma solo cercare di giustificarlo, nobilitandolo.

183 e 1-6. καὶ γὰρ... συντακείς: sono concetti che dovevano essere diffusi fra gli oratori di quel tempo: si leggono nel discorso di Lisia, anche se presentati con altro scopo e in altra ottica, in *Phdr.* 232 e 3-6: «molti di coloro che sono innamorati hanno avuto desiderio del corpo prima di aver conosciuto l'indole e di aver avuto esperienza delle altre caratteristiche fisiche proprie dell'amato. Di conseguenza, resta per loro incerto se vorranno continuare a rimanere amici, una volta che si siano liberati dal desiderio». Analogamente in *Phdr.* 234 a 7-b 1, Lisia sollecita il giovane a concedere i propri favori non a coloro che, una volta placato il loro desiderio, cercheranno di rompere i rapporti con l'amato, «ma a coloro che, quando il fiore della tua giovinezza sarà appassito, proprio allora ti daranno prova della loro virtù». Cfr. anche Senofonte, *Symp.* 8, 13-4.

183 e 3-4. οἴχεται ἀποπτάμενος: è un frammento di un verso di Omero, *Il.* II 71, dove il soggetto è il Sogno divino che appare ad Agamennone e poi se ne va e vola via: ᾧχετ' ἀποπτάμενος, ἐμὲ δὲ γλυκὺς ὕπνος ἀνῆκεν («se n'andò, volando via, e m'abbandonò la dolcezza del sonno»).

184 a 1-185 e 4: questo è il punto più delicato e artificioso del discorso di Pausania, che mette in atto la tecnica sofistica di far apparire «forte» il discorso «debole» con grande abilità, usando argomentazioni «sofisticatissime».

184 a 2-3. διαφεύγειν... διώκειν... φεύγειν: viene qui ripresa e portata in primo piano la metafora della «caccia» con la relativa terminologia della «fuga» e della conseguente «rincorsa», in parte anticipata in 182 d 9 sgg.: ἑλόντι, ἑλεῖν; metafora particolarmente efficace.

www.scribd.com/Baruch_2013

184 a 6-7. ἵνα χρόνος... βασανίζειν: riprende qui un concetto del tempo che mette l'uomo a prova, espresso per esempio da Pindaro, *Ol.* 1,33 sg., p. 2 Bowra: «i giorni senza fine sono testimoni di somma sapienza» (ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι μάρτυρες σοφώτατοι); Sofocle, *Oed. tyr.* 614 sg.: «solo il tempo scopre l'uomo onesto, e invece il disonesto, per conoscerlo, anche un giorno basta» (χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν μόνος, / κακὸν δὲ κἂν ἐν ἡμέρᾳ γνοίης μιᾷ); trad. Valgimigli.

184 c 5-6. σοφίαν... ἀρετῆς: che la sapienza sia «parte» della virtù è tesi non solo socratica e platonica, ma tipica della sofistica, anche se su altre basi, come si dimostra in modo paradigmatico nel *Protagora* (338 e 6-348 c 4). Proprio l'arte sofistica era considerata arte capace di rendere virtuosi, saggi e sapienti. (Ved. Reale, *Protagora* 2001, *passim*, specialmente p. XXX sgg.)

184 c 7-185 c 3. *L'Eros per i ragazzi è bello se porta alla virtù.* La parte finale del discorso di Pausania riprende e ribadisce il tema di fondo, ossia che è bello per il giovane concedere i propri favori all'amante per essere educato e acquistare sapienza, mentre negli altri casi non è bello. Pausania cerca di rendere il suo discorso convincente, mettendo a confronto con abilità retorica chi concede i propri favori per amore di ricchezza e chi invece li concede per amore di virtù: chi concede i propri favori a un uomo che crede ricco e che poi scopre povero, aggiunge alla cosa brutta dell'amore per danaro anche la beffa; invece, chi concede i propri favori a un uomo che crede virtuoso e che invece non si rivela tale, subisce un tipo di inganno che risulta essere cosa bella: dimostra, infatti, che ciò cui mirava era la virtù, e che agiva allo scopo di diventare migliore.

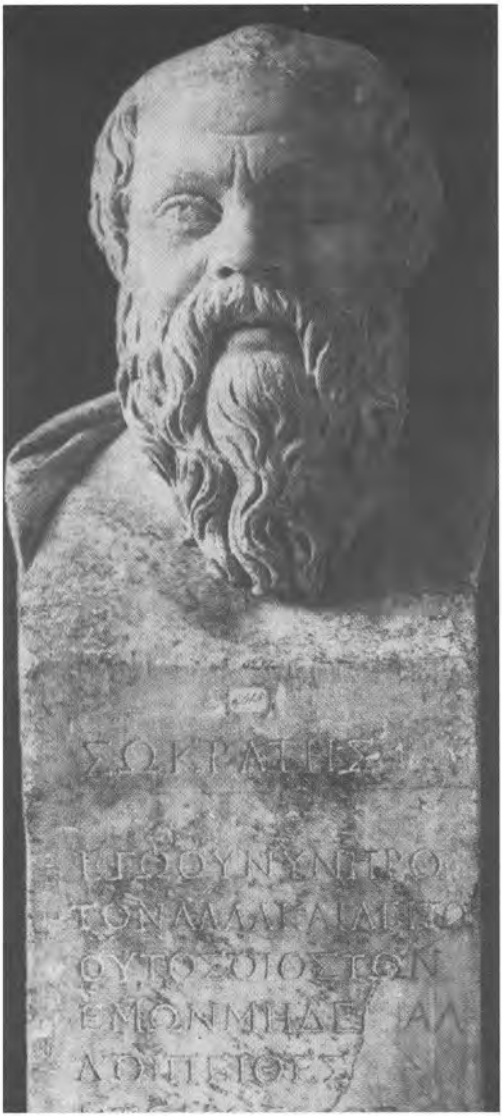
184 d 5-7. ὑπηρετεῖν... ⟨ὑπουργεῖν⟩: Bury, *Symp.*, p. 42, precisa: «tutti e due i termini sono usati in un senso erotico».

184 d 7-e 2. φρόνησιν... κτᾶσθαι: ved. la nota a 184 c 5-6.

185 b 4-5. οὕτω... χαρίζεσθαι: questa è l'idea cardine del discorso di Pausania, che Socrate criticherà a fondo, mostrando, in un colloquio con Alcibiade riferito nel discorso finale dello stesso Alcibiade, che non si possono coniugare valori fra di loro incommensurabili: l'Eros pederastico sessuale non si può nobilitare scambiandolo con la virtù, perché si tratta di due merci che, per loro natura, non si possono scambiare fra di loro, così come non si possono scambiare le armi di bronzo con le armi d'oro. Si veda *infra*, 218 c 7-219 a 4.

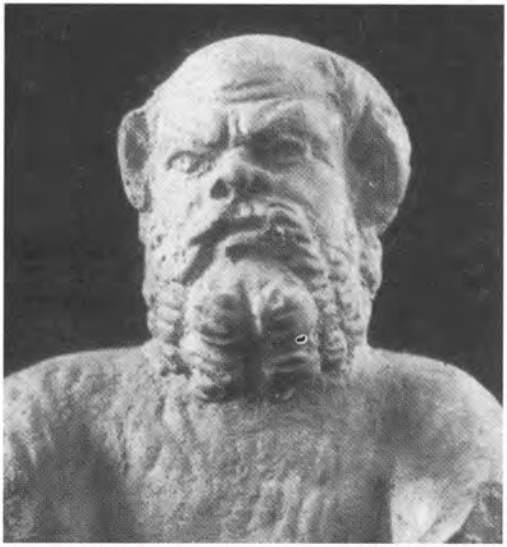
185 b 5-c 3. οὗτός ἐστιν... συμβάλλομαι: Pausania richiama anche l'importanza «politica» dell'Eros per i giovani praticato nel giusto modo; a differenza di quello che dipende da Afrodite Volgare, ha un valore, oltre che per i privati cittadini, anche per la *polis*.

www.scribd.com/Baruch_2013

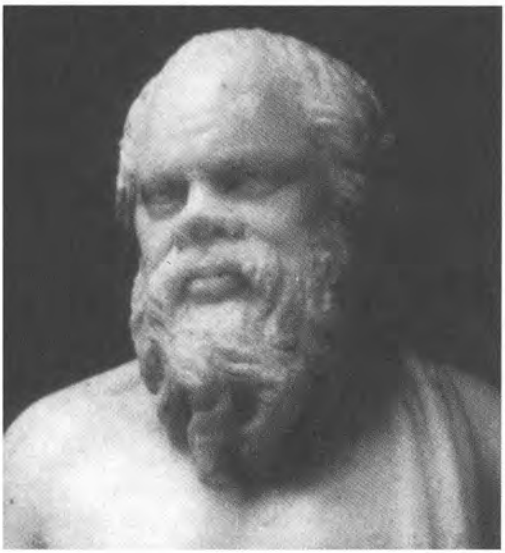


1. La più significativa erma di Socrate,
con riprodotta una frase del *Critone* (46 b):
«Io non ora per la prima volta, ma sempre, intendo
dare ascolto a null'altro che è in me se non alla ragione:
a quella che a me, ragionando, sembra la migliore».
Napoli, Museo Archeologico.

www.scribd.com/Baruch_2013



2. Terracotta raffigurante Sileno.
Monaco, Antikensammlungen



3. Testa-ritratto di Socrate con sembianze sileniche
(particolare della figura 24). Londra, British Museum

www.scribd.com/Baruch_2013

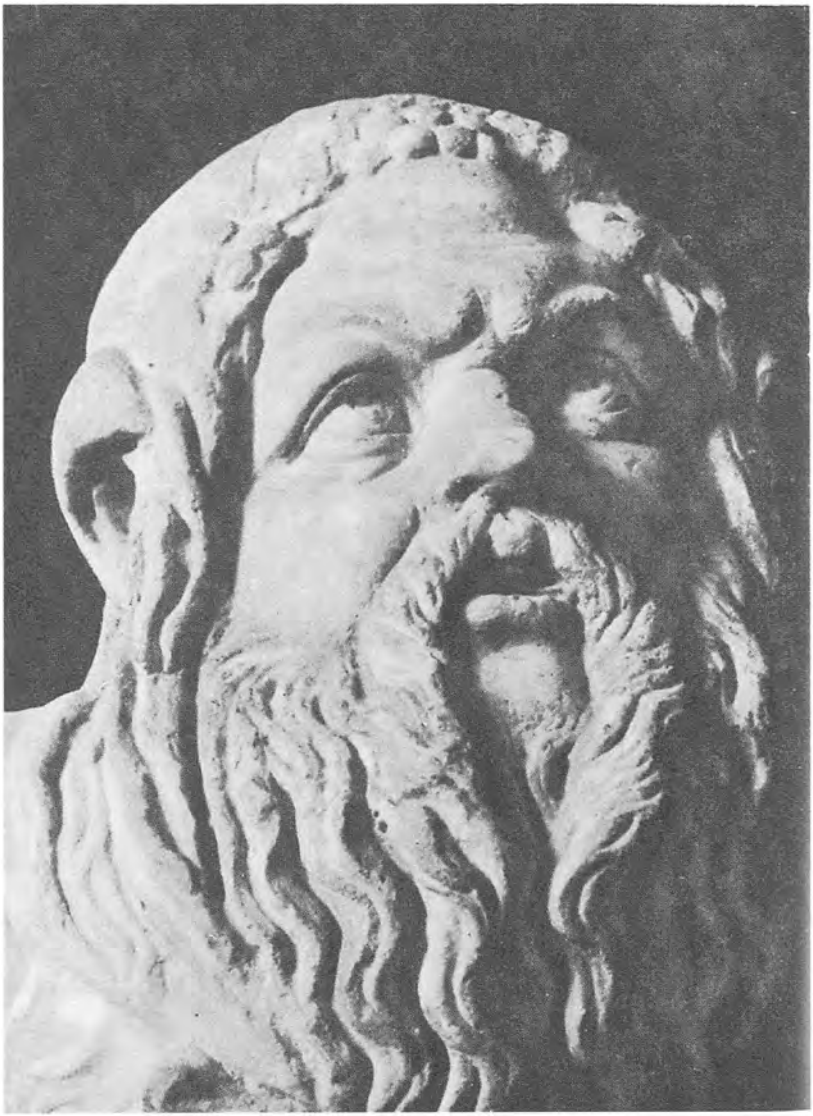


4. Terracotta
del III secolo a.C.
rappresentante Sileno.
Monaco,
Antikensammlungen

5. Testa di Socrate con sembianze sileniche.
Particolare del bassorilievo in bronzo raffigurante
la sacerdotessa Diotima di Mantinea
che istruisce Socrate nelle cose d'amore.
Napoli, Museo Archeologico

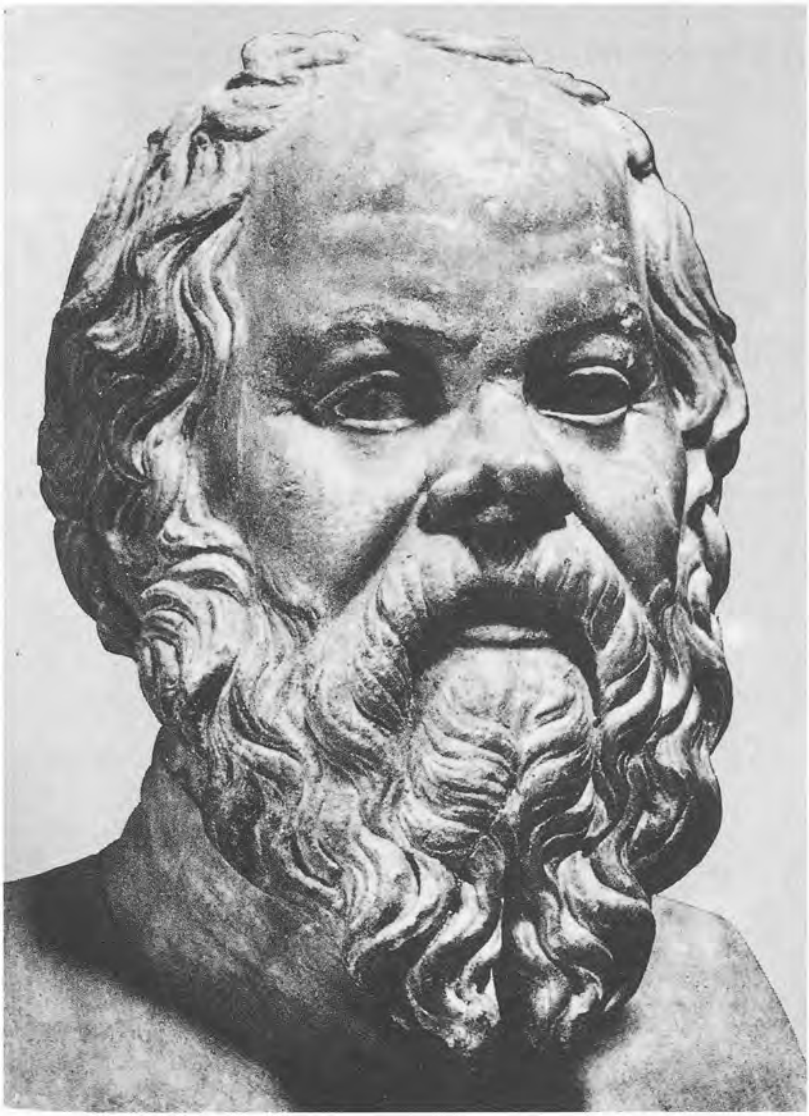


www.scribd.com/Baruch_2013



6. Testa di Sileno. Roma, Musei Vaticani

www.scribd.com/Baruch_2013



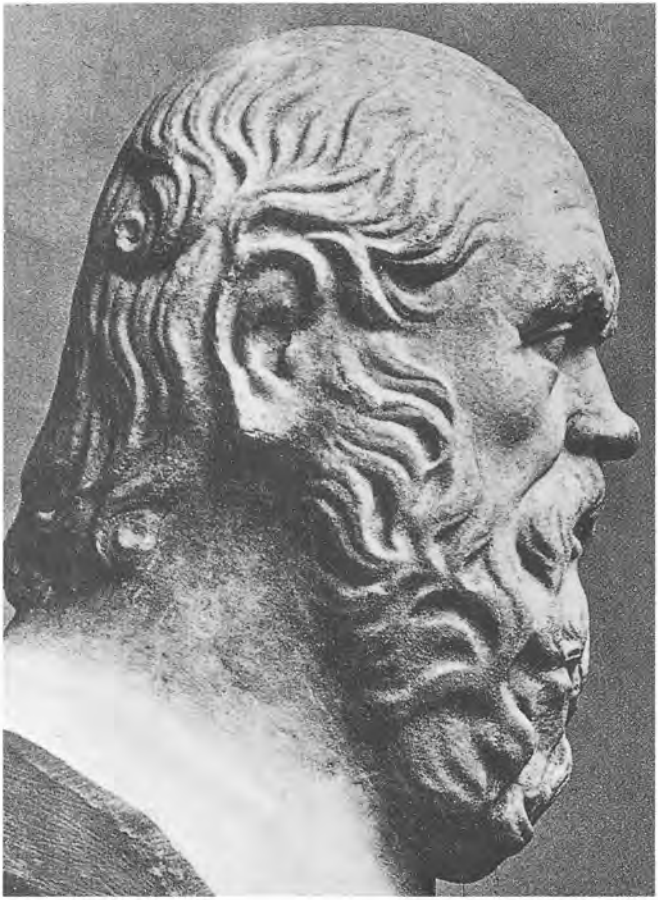
7. Testa-ritratto di Socrate somigliante al Sileno
dei Musei Vaticani (figura 6). Roma, Musei Capitolini

www.scribd.com/Baruch_2013



8. Raffigurazione di un Satiro.
Particolare di un cratere attico del 390 a.C. circa.
Napoli, Museo Archeologico

www.scribd.com/Baruch_2013

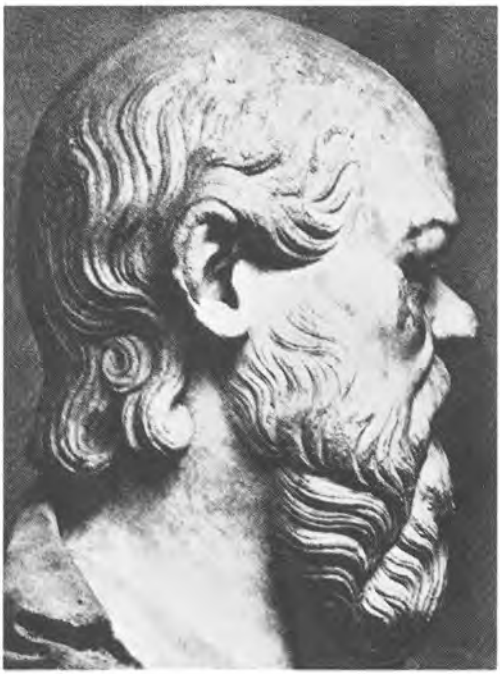


9. Testa-ritratto di Socrate con somiglianze con il Satiro. Berlino, Staatliche Museen

www.scribd.com/Baruch_2013



10. Moneta del V secolo a.C. con la testa di un Satiro. Bruxelles, Cabinet des Médailles

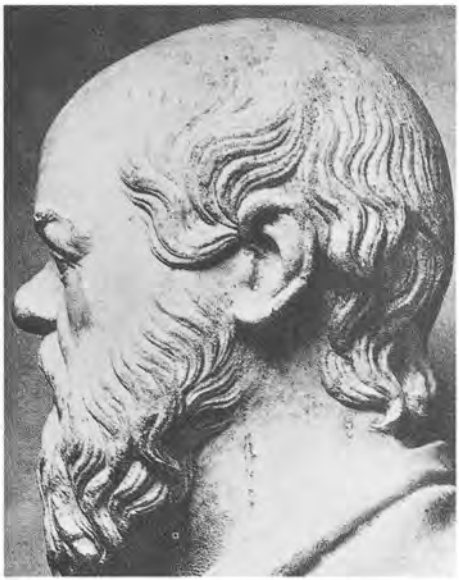


11. Testa-ritratto di Socrate somigliante al Satiro. Roma, Musei Vaticani

www.scribd.com/Baruch_2013

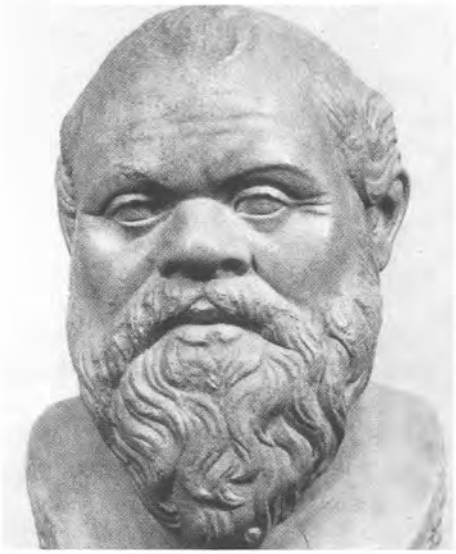


12. Figura di Satiro. Particolare di un cratere attico del 390 a.C. circa. Napoli, Museo Archeologico

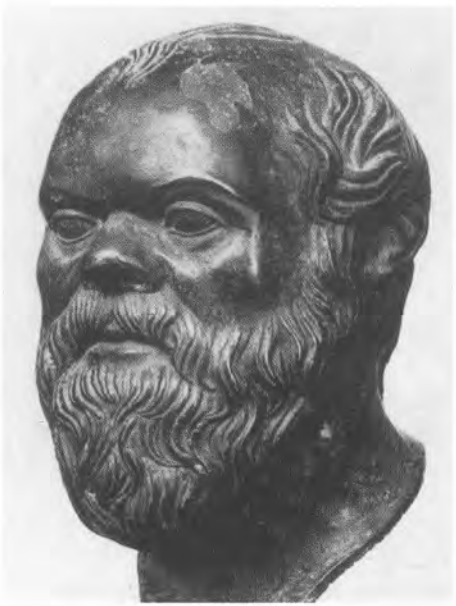


13. Profilo di una testa-ritratto di Socrate somigliante al Satiro. Napoli, Museo Archeologico

www.scribd.com/Baruch_2013



14. Socrate-silenico. Napoli, Museo Archeologico

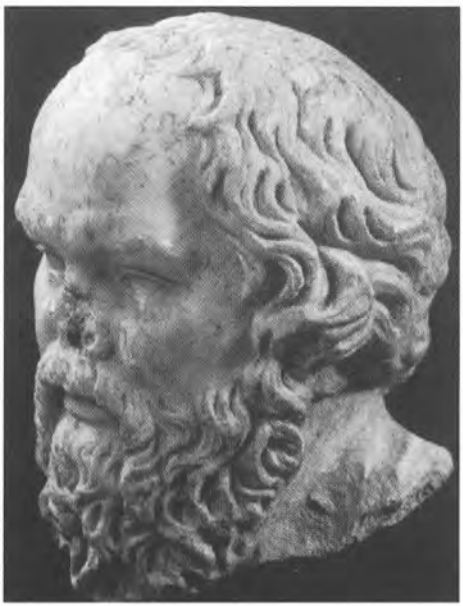


15. Copia in bronzo di una testa-ritratto
di Socrate-silenico. Monaco, Glyptothek

www.scribd.com/Baruch_2013

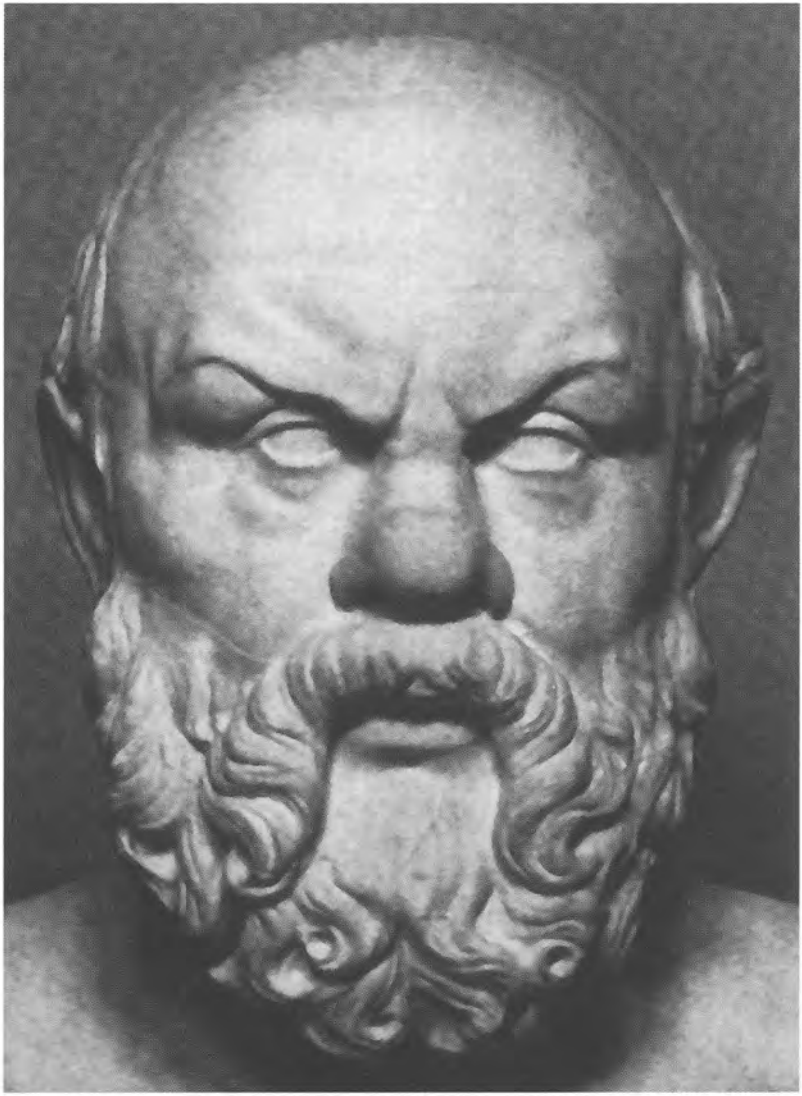


16. Testa di Sileno. Moneta
della seconda metà del V secolo a.C.
Proprietà privata



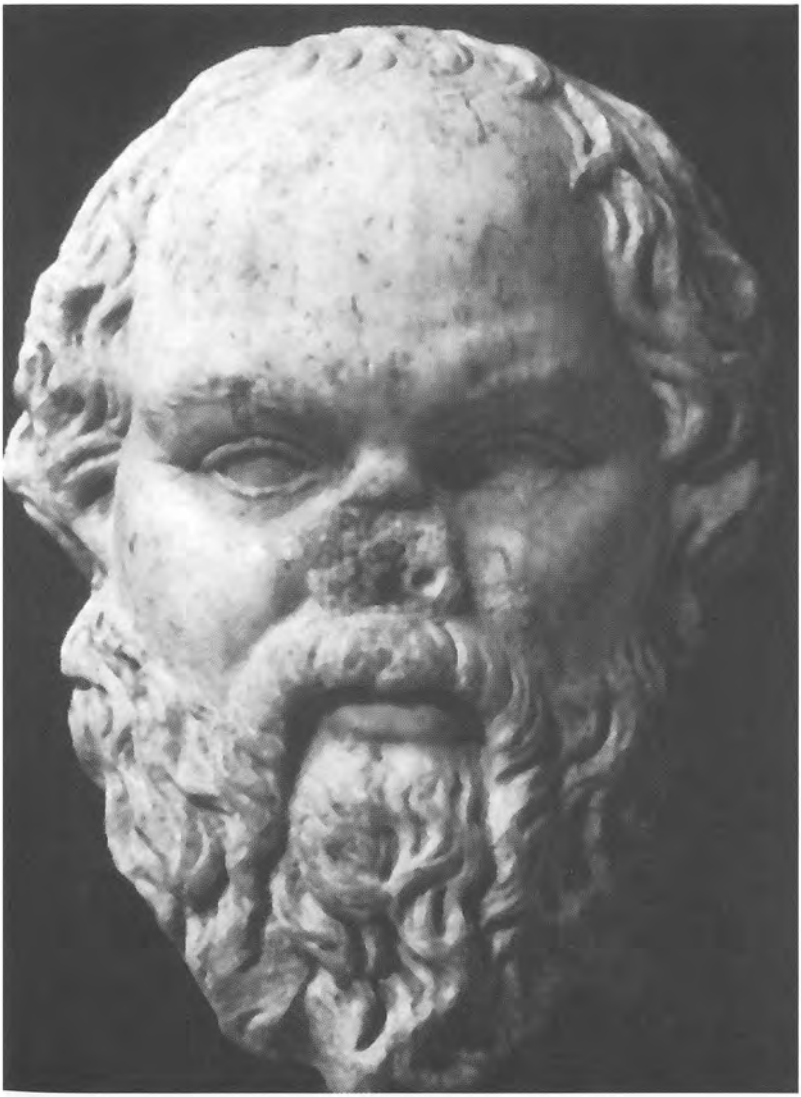
17. Profilo di un Socrate-silenico.
Boston, Museum of Fine Arts

www.scribd.com/Baruch_2013



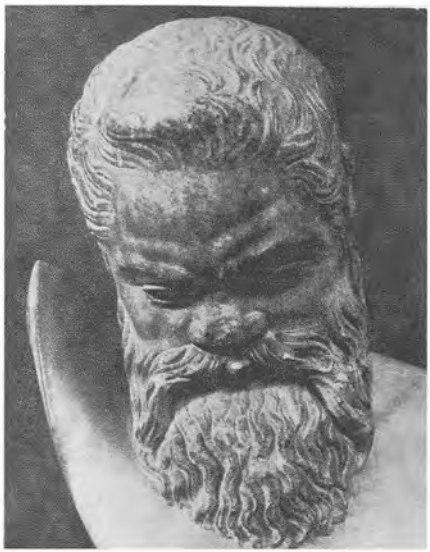
18. Testa-ritratto di Socrate-silenico.
Roma, Villa Albani

www.scribd.com/Baruch_2013



19. Testa-ritratto di Socrate con espressioni
che richiamano quelle del Sileno (cfr. anche il profilo:
figura 17). Boston, Museum of Fine Arts

www.scribd.com/Baruch_2013



20. Il satiro Marsia. Roma, Museo Barocco

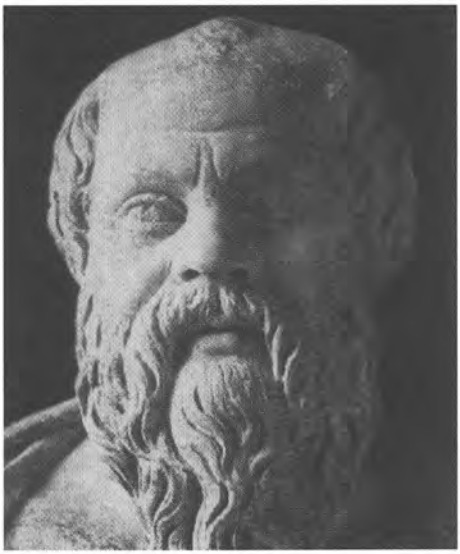


21. Terracotta del III secolo a.C.
che raffigura Socrate simile al satiro Marsia.
Atene, Agoramuseum

www.scribd.com/Baruch_2013

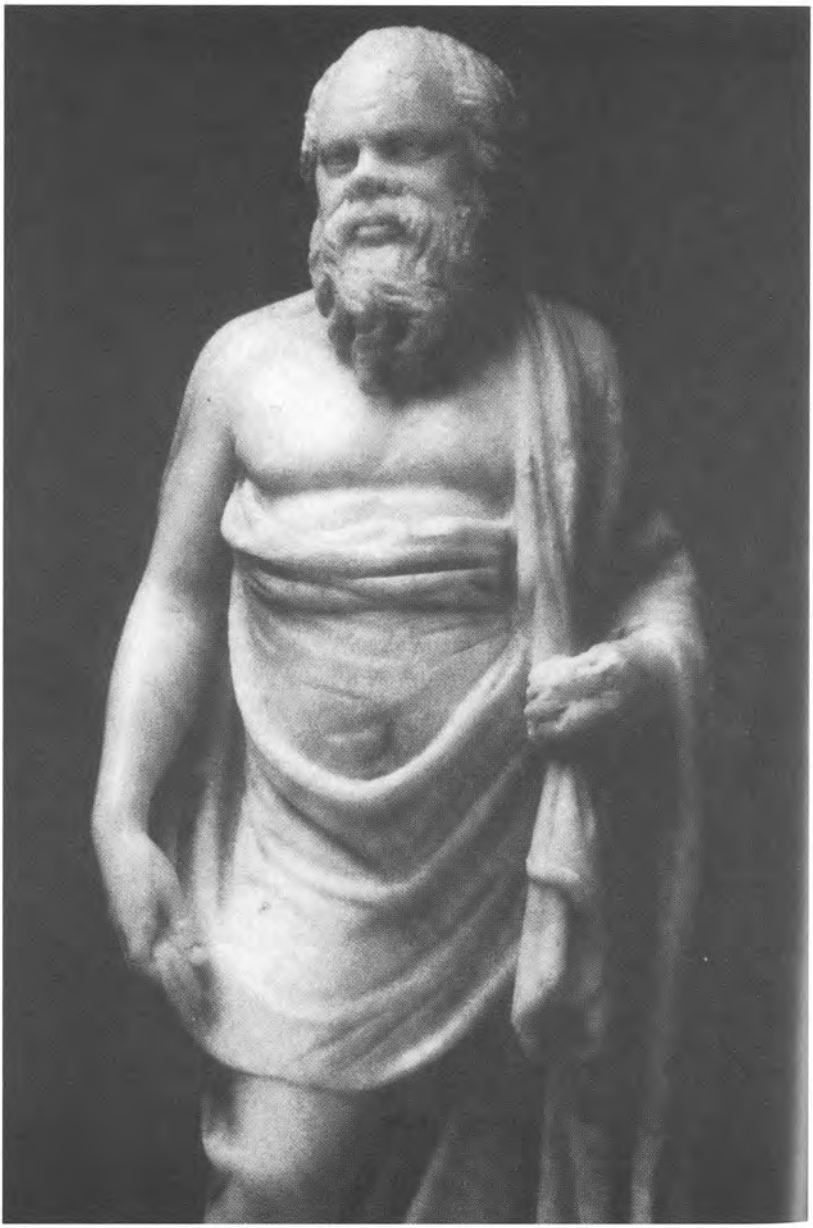


22. Particolare di una brocca in metallo del IV secolo a.C. riproducente il viso di Socrate. Salonicco, Museo Archeologico



23. Particolare del viso dell'erma di Socrate (figura 1). Napoli, Museo Archeologico

www.scribd.com/Baruch_2013



24. Statuetta in alabastro raffigurante Socrate.
Londra, British Museum

www.scribd.com/Baruch_2013

185 c 4-e 5. PRIMO INTERLUDIO: SINGHIOZZO DI ARISTOFANE. Tra il discorso di Fedro e quello di Pausania non c'è se non un breve stacco (180 c 1-3), mentre, a partire da qui, fra discorso e discorso ci sarà un interludio sempre più lungo. Poiché Pausania ha parlato secondo i canoni della retorica del suo tempo, l'intermezzo, con squisita ironia, applica, adeguatamente amplificandolo, uno dei criteri dei maestri di retorica (οἱ σοφοί, c 5), ossia quello degli ἴσα (*scil.* σχήματα) espressamente menzionato (c 4). Gli studiosi hanno ben rilevato che come termine tecnico della retorica Platone usa ἴσα solo qui. In effetti, nel *Fedro* Platone elenca in modo sistematico ben sedici termini tecnici dei retori (266 d 7-267 d 9; cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. LVIII sg.), ma non include anche questo termine con il relativo concetto che qui richiama espressamente; cfr. la nota che segue.

185 c 4. Παυσανίου δὲ παυσαμένου: Platone gioca sull'assonanza del nome di «Pausania» con «far pausa», e torna a giocare più volte e con insistenza anche sul verbo παύειν: παῦσαι, d 2; παύσωμαι, d 3; παύσῃ, d 5; παύεσθαι, d 7; παύσεται, e 3. Questa assonanza dei termini allude alla ripetizione e alla simmetria dei concetti e delle argomentazioni (ἴσα σχήματα) con cui Pausania ha costruito il suo discorso.

185 c 5-d 1. δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη... εἰπεῖν αὐτόν: la presentazione di Aristofane è un bel gioco di commedia che si addice al personaggio; ma questo gioco non è che l'inizio di altri richiami al discorso di Aristofane fatti nel corso dell'opera (cfr. in particolare 205 d 10-206 a 1; 212 c 4-8): Platone vuole portarlo in primo piano, in quanto userà la maschera di Aristofane per presentare le sue «dottrine non scritte» (cfr. *Introduzione*, p. XLVIII). Platone mette in rilievo il fatto che il singhiozzo di Aristofane poteva essere stato causato o dalla gozzoviglia (ὑπὸ πλησμονῆς, c 6) del giorno prima, oppure anche «per qualche altro motivo» (ὑπό τινος ἄλλου, c 6-7). E tale «altro motivo» allude proprio a quel gioco drammaturgico di spostamento dell'ordine che Platone si accinge a mettere in atto, per alludere alle sue «dottrine non scritte». <

185 d 6-e 3. ἐν ᾧ... παύσεται: come è stato rilevato, Erissimaco farà spesso richiamo a concetti che si ritrovano in varie opere di Ippocrate.. Quello che qui dice sul singhiozzo si ispira ad *Aphor.* VI 13 (IV, p. 556 Littré): « quando uno è preso da singhiozzo, gli starnuti che si fanno venire liberano dal singhiozzo» (ὑπὸ λυγμοῦ ἐχομένῳ πταρμοὶ ἐπιγενόμενοι λύουσι τὸν λυγμόν).

185 e 6-188 e 4. DISCORSO DI ERISSIMACO: DIMENSIONE COSMICA DELL'EROS. Il discorso del medico-scienziato è articolato in sei punti.

www.scribd.com/Baruch_2013

1) *Eros è duplice non solo negli uomini, bensì anche negli animali, nelle piante e in tutte le cose* (185 e 6-b 2). 2) *Eros, nella duplice forma, svolge un ruolo essenziale nella medicina* (185 b 2-17 a 1). 3) *Eros sta a fondamento della musica* (187 a 1-188 a 1). 4) *Eros svolge un preciso ruolo anche nell'astronomia* (188 a 1-b 6). 5) *Anche nell'ambito della religione Eros produce amicizia fra dèi e uomini* (188 b 6-d 3). 6) *Eros ha potenza universale e procura ogni felicità* (188 d 3-e 4). Cfr. *Introduzione*, pp. XLIII-XLVI e Reale, *Eros*, pp. 82-96. Si tenga presente che si tratta di un «contro-modello» emblematico, ristretto nella dimensione del «fisico» rispetto al modello socratico aperto nella dimensione del «metafisico».

185 e 6-b 2. *Le due forme di Eros sono presenti in tutte le cose che sono.* Erissimaco riprende la tesi di Pausania del duplice Eros; ma ritiene che sia stata esposta in maniera parziale e che debba essere portata a compimento. In questo senso, il discorso viene connesso, almeno sotto certi aspetti, con il precedente, ma viene condotto su un piano molto diverso, ossia nell'ottica dello scienziato medico naturalista. Eros è presente, oltre che negli uomini, anche negli animali, nelle piante, in tutte le cose che sono, senza distinzione, e quindi anche nei rapporti fra uomini e dèi. Dunque, Eros ha una dimensione cosmica e abbraccia la realtà in senso totale.

186 a 7-b 1. καθεωρακέναι... τέχνης: si è spesso visto in questa affermazione (ribadita subito sotto, b 2-3) la limitatezza di Erissimaco, ossia del medico-scienziato saccente, che riduce tutto alla propria arte, erigendola a modello di verità in modo indebito. Ma questo è vero solo in parte. Infatti, un discorso di questo genere fatto da un medico dei nostri giorni potrebbe sembrare tale, ma sulla bocca di un medico greco assume altro senso, data l'enorme importanza che a quei tempi la medicina aveva dal punto di vista culturale e la stretta connessione con la mentalità creata dalla filosofia naturalistica. All'esaltazione della «nostra arte» fatta da Erissimaco corrisponde l'affermazione emblematica che si legge in Ippocrate, *de prisca med.* 20 (trad. Vegetti): «Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina» (νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφὲς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς).

186 b 2-**186** e 3. *Rapporti fra Eros e medicina.*

186 b 6-8. τὸ δὲ ἀνόμοιον... νοσώδει: la prima frase τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ trae in inganno, se non la si collega alla frase successiva ἄλλος μὲν κτλ. Non si dice, infatti, che il dissimile ama il proprio dissimile, ma che una cosa dissimile da un'altra ama cose dissimili rispetto a quest'altra: in particolare, il sano ama cose <

www.scribd.com/Baruch_2013

dissimili rispetto a ciò che ama il malato. In un celebre passo del *Liside* (215 c 3 sgg.) sembrerebbe sostenuta la tesi contraria, ossia che il simile è nemico del simile e che «gli opposti sono sommamente amici fra di loro: infatti, ciascuna cosa desidera il suo contrario e non il suo simile» (τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου, 215 e 3-5). Ma in realtà non è così, e per primo Hug (*Symp.*, p. 73) lo ha ben spiegato: «Quanto è detto nel *Liside* costituisce una affermazione più particolare di quanto qui viene detto e non la contraddice: infatti, se il secco ama l'umido, e il bagnato tende all'asciutto, è evidente che essi amano cose dissimili». Insomma: il sano ama cose opposte rispetto a quelle che ama il malato, e dunque sano e malato in quanto sono dissimili, amano cose dissimili.

186 b 8-9. ὥσπερ ἄρτι Παυσανίας ἔλεγεν: lo ha detto implicitamente in tutto il suo discorso e in particolare in 183 d 6 sgg.

186 b 9-c 5. τοῖς μὲν... εἶναι: il ragionamento ben si comprende se si tiene presente l'identificazione del «sano» con l'amato ἀγαθός, e del «malato» con l'amante ἀκόλαστος.

186 c 5-d 5. ἔστι γὰρ ἰατρική... δημιουργός: qui Erissimaco chiama in causa concetti tratti da Ippocrate e dalla sua scuola. I concetti di «riempirsi» e «svuotarsi» con la connessa dinamica sono espressi da Ippocrate (*de prisca med.* 10, trad. Vegetti) nel modo che segue: «Che sofferenze non minori derivino all'uomo sia da una vuotezza inopportuna che dalla pienezza, è dato ben comprendere se ci si riferisce ai sani» (Ὅτι δὲ οὐδὲν ἐλάσσους ἀπὸ κενώσιος ἀκαίρου κακοπάθειαι γίνονται τῷ ἀνθρώπῳ ἢ ἀπὸ πληρώσιος, καταμανθάνειν καλῶς ἔχει ἐπαναφέροντας ἐπὶ τοὺς ὑγιαίνοντας). Nel *de nat. hom.* 9 (trad. Vegetti) si legge: «Occorre poi sapere, oltre a tutto ciò, anche quanto segue. Le malattie che derivano dalla pienezza le cura la vuotezza, quelle che derivano dalla vuotezza le cura la pienezza (ὅσα πλησμονὴ τίκτει νοσήματα, κένωσις ἰᾶται, ὅσα δὲ ἀπὸ κενώσιος γίνεται, πλησμονὴ ἰᾶται), quante conseguono agli sforzi, le cura il riposo, quante si generano dall'ozio le curano gli sforzi. Come condotta generale, il medico deve far fronte al carattere costituito delle malattie, delle costituzioni, delle stagioni, delle età, e rilassare ciò che è teso, tendere ciò che è rilassato: ciò che è malato soprattutto così avrà sollievo, e in questo mi sembra consistere la cura»; *ibid.* si ribadisce che la terapia si fa «ora togliendo ora invece aggiungendo» (τὴν θεραπείην χρὴ ποιέεσθαι, ποτὲ μὲν ἀφαιρέοντα, ποτὲ δὲ προστιθέντα). <

186 c 7. διαγιγνώσκων: Bury (*Symp.*, p. 47) precisa: «In questo passo c'è una distinzione implicita fra medicina pura e applicata, fra medicina come scienza (ἐπιστήμη) e come arte (τέχνη). διαγιγνώσκω viene usato qui quasi nel senso tecnico del fare una diagnosi medica

www.scribd.com/Baruch_2013

(cfr. Ippocrate, *de nat. hom.* 9, τὴν διάγνωσιν... ποιέεσθαι): forse un "Asclepiade" anteriore a Ippocrate può aver fissato διάγνωσις come un termine medico. Cfr. la distinzione fra κατὰ γνώμην e κατὰ χειρουργίη in Ippocrate, *de morbis* I 6».

186 d 5. δημιουργός: già Omero usava il termine δημιοεργοί per indicare gli artigiani: un indovino, un medico, un falegname (*Od.* XVII 383 sg.). Ma dava al termine un senso ristretto, come dimostra l'esempio del falegname, messo accanto al medico. Il termine ha assunto poi il significato di artefice in senso elevato, la cui opera risulta strettamente legata alla più elevata conoscenza (Platone nel *Timeo* gli ha addirittura dato il significato metafisico di dio artefice dell'universo; cfr. Reale 1997[20], parte quarta, *passim*). Qui il termine ha, ovviamente, l'alto significato di artefice che produce la salute sulla base di precise ed elevate conoscenze. Cfr. anche 187 d 4.

186 d 5-e 3. δεῖ γὰρ... τέχνην: anche i concetti qui espressi sono desunti dalla scuola ippocratica. Si veda, per esempio, proprio l'inizio del *de prisca med.* 1, che cita come ipotesi emblematica da cui partono coloro che parlano o scrivono di medicina proprio «il caldo e il freddo o l'umido e il secco». Nel *de morbo sacro* 18, 26 Grensemann (trad. Vegetti) si dice: «Chi dunque sa determinare negli uomini, mediante il regime, il secco e l'umido (ξηρὸν καὶ ὑγρόν), il freddo e il caldo (ψυχρὸν καὶ θερμόν), costui può anche curare questo male». Anche il concetto di «concordia» (ὁμόνοιαν) ha basi ippocratiche. Uno dei passi più significativi contenuti in *de prisca med.* 5, dopo aver spiegato come i medici curarono certi malati diminuendo sempre più gli alimenti, riducendoli a zuppe giustamente temperate, soggiunge (trad. Vegetti): «E per quanti neppure le zuppe potevano dominare, soppressero anche queste, e passarono agli elementi liquidi, questi pure assicurandosi che fossero ben moderati sia per il temperamento sia per la quantità, e somministrandoli in misura (ὡς μετρίως) né maggiore né minore del necessario, né troppo poco temperati». Jaeger (*Paideia* III, p. 46) riassume bene questo punto essenziale della medicina greca: «Compito del medico è di instaurare la nascosta proporzione, quando sia stata turbata dalla malattia. Nello stato di buona salute è la natura stessa che lo stabilisce o, se si vuole, è essa stessa la giusta proporzione». Una delle fonti di questa idea è stata la scuola medica di Crotone e in particolare di Alcmeone, associatosi a Pitagora. Cfr. Aristotele (*Metaph.* A 5, 986 a 22-b 3 = 24 A 3 Diels-Kranz; trad. Reale): «Altri Pitagorici affermarono che i princìpi sono dieci, distinti in serie di contrari: limite-illimite, dispari-pari, uno-molteplice, destro-sinistro, maschio-femmina, fermo-mosso, retto-curvo, luce-tenebra, buono-cattivo, quadrato-rettangolo. In questo modo pensava Alcmeone di Crotone, sia che egli abbia appreso tale dottrina dai Pitagorici, sia che questi l'abbiano appresa da <

www.scribd.com/Baruch_2013

lui; sta di fatto che Alcmeone fiorì quando Pitagora era vecchio e che professò una dottrina molto simile a quella dei Pitagorici. Egli diceva infatti che le molteplici cose umane formano coppie di contrari, che egli però raggruppò non come facevano i Pitagorici in modo ben determinato, ma a caso, come ad esempio bianco-nero, dolce-amaro, buono-cattivo, grande-piccolo. Costui fece dunque affermazioni disordinate intorno a tutte le coppie di contrari, mentre i Pitagorici dissero chiaramente quali e quante sono. Dall'uno e dagli altri si può ricavare questo soltanto: che i contrari sono princìpi dell'essere» (ecco il testo greco a partire dal r. 31, che è quello che più interessa: φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο. παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων). Ancor più importante è un frammento di Alcmeone (24 B 4 Diels-Kranz; trad. Timpanaro Cardini): «Ciò che mantiene la salute, dice Alcmeone, è l'equilibrio delle potenze (τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων) : umido secco, freddo caldo, amaro dolce e così via; invece il predominio d'una di esse genera malattie, perché micidiale è il predominio d'un opposto sull'altro (φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν). E malattia può aver luogo: quanto alla causa agente, per eccesso di caldo o di freddo; quanto al motivo occasionale, per ripienezza o scarsezza di cibo; quanto alla sede, o nel sangue o nel midollo o nel cervello. Altre se ne aggiungono dovute a cause esterne, come a certe qualità di acque, o ai luoghi, o a fatiche, o a violenze, o ad altre cose simili. Invece la salute è la mescolanza proporzionata delle qualità (τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν).» Concetti analoghi, anche se più generici, si leggono anche in Empedocle, fr. 4, vv. 37-52 Gallavotti = 31 B 22 + B 20 Diels-Kranz.

186 e 2. ὁ ἡμέτερος... Ἀσκληπιός: sulla storia di Asclepio cfr. < Apollodoro, III 10 (119-20); Asclepio fu divinizzato dalla tradizione e gli furono dedicati templi in luoghi salubri, dove venivano portati i malati per essere curati. Accanto ai templi incominciarono a formarsi le scuole mediche (in particolare a Cos e a Cnido) dove si preparavano i medici. Asclepiadi vennero di conseguenza chiamati non solo i sacerdoti di Asclepio, ma anche gli stessi medici, che per questo considerarono Asclepio loro progenitore.

186 e 4-**187** a 1. ἥ τε οὖν... γεωργία: in questa breve frase Erissimaco chiama in causa, accanto alla medicina, anche la «ginnastica» (γυμναστική) e l'«agricoltura» (γεωργία). La ginnastica era stata stabilmente connessa con la medicina a partire dal V secolo a.C., in particolare da Icco di Taranto e da Erodico di Selimbria, e costituiva <

www.scribd.com/Baruch_2013

una delle pratiche prescritte per la «dieta»; cfr. *Phdr.* 227 d 3-5. Platone riteneva la ginnastica addirittura superiore (assiologicamente) alla medicina, in quanto la ginnastica «mantiene» la salute, mentre la medicina cerca di «ricuperarla» quando è già guastata. Tuttavia non approvava la terapia della ginnastica applicata oltre misura, come dice in *Resp.* III 406 a 7-b 8: «"Prima della nascita di Erodico, gli Asclepiadi, a quanto si racconta, non facevano alcun uso di questa moderna terapia, che si prende cura della malattia in tutto il suo decorso. Erodico, che era maestro di ginnastica, una volta colpito dal male, fu la prima vera vittima del proprio metodo, in quanto associò la ginnastica alla medicina; in seguito, dopo di lui, vennero gli altri". "Ma come operò?" domandò. "Tirando per le lunghe la sua morte", gli risposi. In effetti, seguendo attimo per attimo il decorso di una malattia mortale, né d'altra parte essendo, a quanto mi risulta, capace di guarirsi, lasciando ogni altro interesse visse solo per curarsi. E così, tormentandosi se appena un po' deviava dalla solita dieta, grazie alla sua scienza giunse a una età avanzata, non cessando mai di combattere contro la morte». Si veda l'importanza data alla ginnastica da Platone, unitamente alla musica, nella formazione dei «Custodi» della Città ideale in *Resp.* III 403 c 9-412 b 7. La chiamata in causa della «agricoltura» risulta più difficile da comprendere. Ma già in 186 a 6 Erissimaco aveva affermato che Eros ha una connessione anche coi vegetali (τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις). In effetti, anche i vegetali sono «vivi», hanno malattie e salute. Pertanto, l'agricoltura risulterebbe essere l'arte di infondere Eros buono (ossia giusto equilibrio fra i contrari e armonia) nelle piante per farle crescere e fruttare nel modo migliore.

187 a 1-188 a 1. *Rapporti di Eros con la musica.* È questa la sezione più delicata e più complessa, in quanto Platone, con grande abilità drammaturgica, si fa un po' beffa del personaggio, mettendogli in bocca, con parole apparentemente belle, prima errori di interpretazione di un passo di Eraclito, e poi anche di metodo, facendogli istituire un raffronto fra «erotica» e «musica» impacciato e piuttosto confuso. Su questo problema della musica (tanto vicino alla filosofia, secondo Platone) il medico-scienziato zoppica alquanto.

187 a 1-c 5. μουσικὴ... ἐπιστήμη: la tesi che qui viene sostenuta è la seguente: Eros è armonia di contrari così come lo è la musica, che appunto per questo è una manifestazione di Eros. Ma se Erissimaco presenta una tesi formalmente esatta, mostra di non saper fornire di essa una adeguata motivazione, ossia non sa indicarne i fondamenti teoretici, a motivo delle sue ristrettezze di vedute limitate alla dimensione del fisico. Ved. *Introduzione*, p. XLIV sg.

187 a 4-6. τὸ ἓν... λύρας: come abbiamo già detto nell'*Introduzione*, <

www.scribd.com/Baruch_2013

p. XLIV sg., τὸ ἕν è un soggetto che in Eraclito non c'è (il soggetto dovrebbe essere al plurale; probabilmente il soggetto sottinteso sono «gli uomini»; ma Erissimaco esplicita un soggetto strettamente connesso con διαφερόμενον, che nell'originale non c'è). Il frammento integrale nella lezione Diels-Kranz, 22 B 51 = fr. 27 Marcovich suona: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης («[Gli uomini] non comprendono in che modo ciò che diverge non di meno converge con sé stesso; c'è un rapporto di tensione retrograda, come quella dell'arco o della lira», trad. Marcovich). Ma τὸ ἕν, così come lo chiama in causa e lo intende Erissimaco, risulta abbassato al livello degli opposti e come «soggetto» di tali opposti, mentre, come vedremo, dovrebbe essere la causa stessa che agisce sugli opposti mediandoli in modo sintetico. Di conseguenza, si comprende il modo maldestro con cui Erissimaco intende l'armonia come una sorta di trasformazione fisica degli opposti, e non, invece, come una mediazione sintetica di essi in funzione di un principio superiore. Questo passo contiene una affermazione – e precisamente il frammento di Eraclito proprio come viene presentato in modo artefatto da Platone, che suona τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ – la quale ha avuto una importanza storico-filosofica di portata epocale. Infatti, Hölderlin l'ha presentata come la scoperta dell'essenza della bellezza, ed Hegel è partito da essa per la costruzione del proprio sistema. Hölderlin (HSW III, p. 81) nell'*Iperione* scrive: «la grande parola di Eraclito, lo ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ (l'Uno differenziato in sé stesso), non poteva che trovarla un Greco, perché essa è l'essenza della bellezza, e, prima che venisse trovata, non esisteva nessuna filosofia». Proprio prendendo le mosse da questa idea di Hölderlin su questo passo di Platone, Hegel ha incominciato a strutturare il concetto speculativo dell'Assoluto come Autodifferenziazione di sé da sé, ossia come Autodifferenziazione di «Soggetto» (Spirito) e «Oggetto» (Natura), che si riunifica circolarmente in modo dialettico compiuto, in virtù della sua stessa struttura. Si veda la penetrante analisi di questo punto in Cicero 1998, pp. 15-47, specialmente p. 24 sgg.

187 c 4-5. μουσικὴ... ἐπιστήμη: l'«armonia», già più volte citata (187 a 7; 187 b 3; 187 b 4), consiste in un accordo e in un equilibrio fra gli opposti «acuto» e «grave»; il «ritmo» consiste invece in un «accordo» fra gli opposti «veloce» e «lento», e quindi è un ordine armonioso del movimento. Ecco uno dei passi più sintetici e precisi di Platone, *Leg.* II 664 e 8-665 a 3: «l'ordine del movimento si chiama ritmo (ῥυθμός), quella della voce che si ottiene bilanciando il tono acuto col grave si chiama armonia (ἁρμονία) e l'unione del ritmo e dell'armonia prende il nome di coro (χορεία)».

187 c 5-d 4. καὶ ἐν... δεῖ: qui Erissimaco fa una osservazione cor-

www.scribd.com/Baruch_2013

retta: nella creazione dell'armonia e del ritmo agisce, ovviamente, un solo Eros, ossia quello buono (senza l'Eros buono non ci sarebbe armonia né ritmo): invece, nel proporre armonia e ritmi ai giovani entrano in gioco sia l'Eros buono sia quello cattivo. Si entra infatti nel campo della educazione e formazione dei giovani, e quindi si rende necessario un valente «artefice» (δημιουργός), ossia un buon maestro o educatore. Si veda, a questo proposito, l'ampia discussione sul problema che fa Platone, *Resp.* II 376 c 7-III 412 b 7.

187 d 4. ὁ αὐτὸς λόγος: riferimento al discorso di Pausania, in particolare a 184 c 4 sgg.

187 d 4-e 6. ὅτι τοῖς... καρπώσασθαι: qui Erissimaco risulta imbarazzato e approssimativo. Chiama in causa il discorso di Pausania, e in particolare il criterio di base cui si deve attenere l'«amato» per compiacere all'«amante» (deve scegliere gli uomini ordinati e virtuosi), ma lo applica alla musica in modo ambiguo e non senza confusione. In effetti, chi deve «concedere i propri favori» è colui che ascolta l'autore di musiche; e i favori si devono concedere solo a coloro che mostrano di avere ordine e temperanza (τοῖς μὲν κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων, d 4-5). Ma poi, subito soggiunge καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες, d 5-6, e non fa capire il soggetto cui fa riferimento, e quindi cade in errore, e fa cadere in errore anche l'interprete. Per dar senso alla frase, il soggetto non può essere l'«amante» (l'autore di musiche), ma l'«amato» (che deve appunto «concedere i propri favori»). Un chiarimento del discorso sembrerebbero apportare le indicazioni che subito seguono; ma Erissimaco complica le cose mutando il nome di Afrodite Urania in quello di «Musa Urania» e quello di Afrodite Pandemia con quello della «Musa Polimnia». Si dice che all'amore ispirato dalla Musa Urania (ossia alle musiche degli autori ispirati da questa Musa) bisogna concedere i propri favori, ossia accoglierle e decretare loro successo; mentre bisogna offrire i propri favori con cautela all'Eros ispirato dalla Musa Polimnia, ossia alle musiche volgari. Le Muse sono chiamate in causa per la ragione che si sta parlando appunto della «musica». La connessione della «Musa Urania» con «Afrodite Urania» è chiara, in quanto è suggerita dalla corrispondenza dell'attributo. Invece la connessione di Afrodite Pandemia con la Musa Polimnia non è chiara: l'unica spiegazione plausibile è che Erissimaco pensi alla connessione di Polimnia con la poesia lirica, che spesso cantava amori passionali (Robin 1929 = 1989, p. LV, nt. 1), o comunque con la poesia popolare. Ma, come si vede, l'analogia fra il discorso di Pausania cui si fa richiamo e quanto qui viene detto è assai poco convincente. <

187 e 3-6. ὥσπερ... καρπώσασθαι: la corrispondenza della musica con la culinaria, ossia del godimento di un piacere spirituale con

www.scribd.com/Baruch_2013

quello di un piacere fisico rientra nel quadro dello scienziato-naturalista, ma appesantisce non poco il discorso.

187 e 6-188 a 1. καὶ... γάρ: è la conclusione che Erissimaco trae dall'esame della medicina e della musica; ma presenta già, per anticipo, le conclusioni generali che Eros è presente in tutte le cose umane e divine.

188 a 1-b 6. *Il ruolo che svolge Eros nella sfera dell'astronomia.* In questa sezione del discorso Erissimaco procede su uno solo dei due binari su cui si era mosso in precedenza. Già nella discussione intorno all'Eros nella musica l'analogia con il discorso di Pausania chiamato in causa era diventata problematica. Qui scompaiono addirittura le figure dell'amante e dell'amato, ossia quella dell'«artefice» e quella di colui che deve concedere i propri favori. Le figure qui chiamate in causa e la dinamica che le connette vengono a essere di carattere puramente «fisico-ontologico», anche se presentate con coloriture «assiologiche» mediante termini come: ὕβρις, πλεονεξία. Per quanto riguarda l'influsso delle stagioni sulle malattie era una dottrina sistematicamente sviluppata da Ippocrate, *de aere* 1, 1 Jouanna (trad. Vegetti): «Chi voglia correttamente condurre indagini mediche, ha di fronte a sé questi problemi: in primo luogo deve studiare le stagioni dell'anno, gli influssi che ciascuna di esse può esercitare (πρῶτον μὲν ἐνθυμεῖσθαι τὰς ὥρας τοῦ ἔτεος, ὅ τι δύναται ἀπεργάζεσθαι ἑκάστη): per nulla infatti si rassomigliano, ma molto differiscono reciprocamente sia in sé stesse sia nei loro mutamenti...».

188 a 3. ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον: si riferisce a 186 d 6-e 1.

188 b 6. ἀστρονομία καλεῖται: all'epoca di Platone venivano inclusi nell'«astronomia» questioni che per noi rientrano nella «meteorologia». In *Resp.* VII 527 d 1-4 si legge: «Al terzo posto metteremo l'astronomia. [...] Infatti, l'avere una particolare sensibilità per cogliere l'avvicendarsi dei mesi e degli anni non solo giova all'agricoltura e alla navigazione, ma anche, e in non minor misura, alla strategia».

188 b 6-d 3. *Rapporti fra Eros e religione.* Erissimaco fornisce una definizione di religione come «reciproca comunione fra gli dèi e gli uomini» (ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία), ma riduce sostanzialmente le pratiche religiose ai «sacrifici» e alla «divinazione». L'arte della divinazione sarebbe la garanzia per il mantenimento dell'amore ordinato e per la difesa nei confronti di quello disordinato. Erissimaco afferma che l'amore ordinato è quello che tende alla giustizia (θέμις) e alla santità (εὐσέβεια), ma non specifica in che cosa consistano «giustizia» e «santità».

188 c 1-d 1. κοινωνία... ἀνθρώπων: questi concetti di «comunan-

www.scribd.com/Baruch_2013

za» e di «amicizia» fra dèi e uomini si trovano espressi anche da Platone nel *Gorgia*, ma fondati su altre basi di carattere metafisico (Platone chiama in causa addirittura l'«uguaglianza geometrica», ossia un rapporto proporzionale con allusione alle sue «dottrine non scritte»; cfr. Reale, *Gorgia* 2001, pp. 48-55). In un passo esemplare, Platone mostra la distanza fra il piano su cui si muove il medico-scienziato rispetto al filosofo: per essere un vero cittadino, l'uomo deve seguire giustizia e temperanza, e comportarsi di conseguenza, non cadendo in balìa di sfrenati appetiti. E precisa: «Infatti quest'uomo non potrebbe essere amico né ad altro uomo né a dio, perché non è capace di avere comunanza, e dove non c'è comunanza non ci può essere amicizia (ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη). E i sapienti, Callicle, dicono che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dall'ordine, dalla temperanza e dalla rettitudine (καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα). Ed è proprio per tale ragione, amico, che essi chiamano questo tutto cosmo o ordine, e non, invece, disordine e sregolatezza. Ora, mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική) ha un grande potere fra gli dèi e gli uomini. Tu credi, invece, che si debba perseguire l'eccesso e trascuri la geometria» (507 e 3-508 a 8).

188 d 4-e 2. *L'universale potenza di Eros e conclusioni.* In questa parte finale Erissimaco ribadisce, oltre al concetto già esposto nella parte precedente, il concetto-chiave del suo discorso, ossia quello della potenza universale di Eros, della sua dimensione cosmica. Il concetto è esatto, ma non adeguatamente fondato. Né, d'altra parte, poteva essere dimostrato restando sul piano dei fisici. Krüger (1995, p. 119) scrive: «Nella rappresentazione di Erissimaco agisce una continua "*ironia*": il suo ottuso orgoglio per la potenza della scienza (che non è privo di analogie nel moderno positivismo) fa, in tutto il discorso, una brutta figura; Erissimaco appare ovunque, nel *Simposio*, come un personaggio di vedute ristrette (cfr. 176 b-d, 189 a sgg., 193 b-194 a, 214 b)». Ma, malgrado l'«ironia» con cui Platone presenta le idee del personaggio, il suo discorso è molto importante nel contesto del *Simposio*, come uno dei «contro-modelli» emblematici nella presentazione dell'Eros. E l'ironia platonica si spinge al limite nelle ultime righe, dove fa dire a Erissimaco che, se ha tralasciato qualcosa, tocca ora ad Aristofane «colmare il vuoto». Il vuoto da colmare sarà proprio la presentazione di quell'«Uno» (ἕν), che Platone gli ha fatto chiamare in causa in maniera volutamente maldestra, ma contenente <

www.scribd.com/Baruch_2013

un messaggio emblematico, e che ora Aristofane comincerà a presentarci come quella «causa» dell'Eros, mediante la maschera della Musa della commedia.

189 a 1-c 1. SECONDO INTERLUDIO: LO STARNUTO DI ARISTOFANE. Nel primo interludio (185 c-e 5) Platone, con squisita ironia, fa uso dei canoni retorici seguiti da Pausania stesso nel suo discorso per metterli in burla con i criteri della commedia; così, in questo secondo interludio, con analoga ironia e con i canoni della commedia messi in bocca ad Aristofane, mette in burla il concetto-chiave su cui il medico-scienziato Erissimaco aveva impostato il proprio discorso.

189 a 1-6. Καὶ... προσήνεγκα: il concetto-chiave del discorso di Erissimaco viene rovesciato da Aristofane nel modo che segue: tu Erissimaco parli di «ordinamento» della realtà in generale e del corpo in particolare, e però io ho dovuto praticare il solleticamento e il rumore dello starnuto per far passare il singhiozzo, ossia ho dovuto mettere in atto un'operazione di «disordine» (starnuto) per sanare un altro «disordine» (singhiozzo); e dunque il «disordine» sembrerebbe predominare sull'«ordine». <

189 a 8. φύλακά: forse Platone gioca su questo termine (ripetuto in b 5: φύλαττε, e già in 187 e 8: φυλακτέον e poi in 188 c 2: φυλακήν) richiamando, in forma di metafora, ciò di cui Erissimaco ha spesso parlato nel suo discorso.

189 b 6-7. μὴ γελοῖα... μὴ καταγέλαστα: Aristofane fa un rilievo molto fine, che si comprende bene solo tenendo presente la differenza di significato fra γελοῖα e καταγέλαστα; il primo termine significa *ridicula*, ossia «cose che fanno ridere», il secondo invece significa *deridenda*, ossia «cose degne di essere derise», e dunque da disprezzare.

189 b 8. Βαλών γε... οἴει ἐκφεύξεσθαι: si tratta di un modo proverbiale di dire, che ha anche oggi il corrispettivo in quest'altro: «tirare il sasso e nascondere la mano».

189 c 2-**193** e 2. DISCORSO DI ARISTOFANE: EROS COME NOSTALGIA E RICERCA DELL'UNO. Il discorso è articolato in sei punti. 1) *Eros è il più grande amico degli uomini* (189 c 2-d 4). 2) *La natura dell'uomo alle origini era un intero di due figure in forma sferica* (189 d 5-190 b 5). 3) *Per impedire che gli uomini assalissero gli dèi, Zeus divise ciascuno di essi in due* (190 b 5-191 a 5). 4) *Per evitare le gravi conseguenze prodotte dalla divisione in due, Zeus ricorse all'espediente di dare una funzione specifica di riproduzione agli organi del sesso* (191 a 5-191 c 8). 5) *Eros tende a riportare l'uomo all'antica natura, facendo «di due uno»*

www.scribd.com/Baruch_2013

(191 c 8-193 a 7). 6) *Eros rende l'uomo felice riportandolo all'antica natura* (193 a 7-e 2).

Il bellissimo discorso di Aristofane è difficile da interpretare. Taylor (*Platone*, p. 342) giustamente scriveva: «per la generalità dei lettori questa è forse la parte più conosciuta di tutto il dialogo, e uno dei passi più divulgati di tutta l'opera di Platone. È dunque ancor più importante l'evitare di fraintendere il suo significato e la sua funzione». Ma poi cade (come numerosi altri interpreti) nell'errore di ritenere che la funzione e il significato del discorso siano soltanto «d'ordine umoristico e drammatico» (*ibid.*). Invece, il discorso è assai ricco di messaggi criptici, con forti allusioni alle platoniche «dottrine non scritte», come abbiamo detto nell'*Introduzione*, pp. LI-LIII, e quindi costituisce uno degli assi portanti del *Simposio*, comunicato mediante la maschera della Musa della commedia. Cfr. Reale, *Eros* 1997, pp. 98-115 e Reale 1997[20], pp. 454-94.

189 c 2-d 4. *Eros è il più grande amico degli uomini.*

189 c 2-3. Καὶ μήν... εἰπέτην: la differenza di questo discorso rispetto ai precedenti viene ribadita anche alla fine (193 d 7), e ha un particolare significato allusivo: ai «suoi» lettori Platone sta dicendo di stare attenti, perché cambierà registro, non solo nella forma ma anche nel contenuto. Ed è l'unico dei discorsi che viene presentato in questo modo così marcato, ovviamente per richiamare l'attenzione su di esso.

189 c 8-d 3. ἔστι γὰρ... εἴη: il richiamo alla figura del medico che cura i mali e porta alla salute spirituale e quindi alla felicità ha poco a che vedere con il discorso del medico Erissimaco. Ha invece forti analogie con *Phdr.* 252 b 1, dove si dice che l'amante trova nell'amato, o meglio nella bellezza dell'amato, «l'unico medico dei suoi mali grandissimi» (ἰατρὸν... μόνον τῶν μεγίστων πόνων), in quanto il flusso d'amore che proviene dall'amato fa rispuntare alle ali dell'anima le penne e la fa volare verso l'alto; cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. 226 sg. <

189 d 5-190 b 5. *La natura dell'uomo alle origini era un intero di due figure in forma sferica.*

189 e 2-5. ἀνδρόγυνον... κείμενον: «androgino» è un termine che è entrato nell'uso della lingua italiana come traslitterazione dell'originale, il cui significato in traduzione sarebbe quello di «uomodonna». Come dice Ovidio, *Met.* IV 378 sg., gli androgini non possono essere detti né femmina né maschio: nell'apparenza non sono né l'una né l'altro e insieme l'una e l'altro (*neutrumque et utrumque uidentur*); cfr. la nota che segue. Sul tema dell'androgino si veda il saggio di Brisson 1997, *passim*.

189 e 5-190 a 4. ἔπειτα... εἰκάσειεν: un frammento del *Poema fi-*

www.scribd.com/Baruch_2013

sico di Empedocle (fr. 7, vv. 8-11 Gallavotti = 31 B 61 Diels-Kranz) anticipa in certa misura l'immagine dell'uomo qui descritta, così come quella precedente dell'androgino: come effetto dell'azione della forza dell'amicizia su quella della discordia, si producevano membra e si univano «così da generarsi molte forme con duplice volto e con duplice torace, / bovine razze di torsi umani; e altre all'incontro sorgere, / umane stirpi di cervici bovine, qua di maschio frammiste / e qua di femmina natura, così scolpite nelle parti ombrose» (πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι, / βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν / ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν / τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς' ἠσκημένα γυίοις). Questa forma dell'uomo richiama, sia pure in ottica differente, la figura emblematica romana del «Giano bifronte».

190 a 6. ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες: i «saltimbanchi» sono già menzionati da Omero, *Il.* XVI 750: «Anche in mezzo ai Troiani non mancavano saltimbanchi» (ἦ ῥα καὶ ἐν Τρώεσσι κυβιστητῆρες ἔασιν). Si vedano Erodoto, VI 129, 3, e Senofonte, *Symp.* 2, 11.

190 b 1-2. τὸ μὲν ἄρρεν ... τῆς γῆς: sulla connessione del maschio con il Sole e della femmina con la Terra il parallelo più significativo è quello di Aristotele, *de gen. anim.* I 2, 716 a 13-7: «Chiamiamo maschio un animale che genera in un altro, femmina quello che genera in sé stesso; quindi, anche nell'universo la natura della terra si considera come femmina e madre, mentre ci si rivolge al cielo, al sole e a tutte le altre cose di questo tipo come a generatori e padri» (ἄρρεν μὲν γὰρ λέγομεν ζῷον τὸ εἰς ἄλλο γεννῶν, θῆλυ δὲ τὸ εἰς αὑτό· διὸ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὴν τῆς γῆς φύσιν ὡς θῆλυ καὶ μητέρα νομίζουσι, οὐρανὸν δὲ καὶ ἥλιον ἤ τι τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὡς γεννῶντας καὶ πατέρας προσαγορεύουσιν). Si veda anche una parziale conferma in Aezio, V 7, 1 = *Dox. Gr.*, p. 419 Diels, che presenta un'idea di Empedocle secondo cui i maschi sono nati in «regioni calde», le femmine in «regioni fredde». <

190 b 2-3. τὸ δὲ... τῆς σελήνης: l'inno orfico 9, dedicato alla Luna, presenta la Luna come maschio e femmina come segue: «Ascolta, dea regina, portatrice di luce, Luna divina, / Mene dalle corna di toro, che corri di notte, ti aggiri nell'aria, / notturna, portatrice di fiaccole, fanciulla, Mene dai begli astri, / crescente e calante, femmina e maschio...» (Κλῦθι, θεὰ βασίλεια, φαεσφόρε, δῖα Σελήνη, / ταυρόκερως Μήνη, νυκτιδρόμε, ἠεροφοῖτι, / ἐννυχία, δαδοῦχε, κόρη, εὐάστερε Μήνη, / αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην...); ed. Ricciardelli, pp. 30-1. Alcuni studiosi hanno fatto richiamo anche a un passo di Macrobio, *Saturn.* III 8, 3: *Philochorus* [...] *adfirmat* [scil. *Venerem*] *esse Lunam et ei sacrificium facere uiros cum ueste muliebri, mulieres cum uirili, quod eadem et mas aestimatur et femina.* Cfr. Brisson 1997, pp. 41-102.

www.scribd.com/Baruch_2013

190 b 3-5. περιφερῆ... ὅμοια εἶναι: la forma sferica delle figure degli uomini imitava la forma sferica del Sole, della Luna e della Terra, da cui derivavano.

190 b 5-191 a 5. *Gli uomini cercarono di assalire gli dèi e furono divisi da Zeus ciascuno a metà.*

190 b 5-c 1. ἦν οὖν... τοῖς θεοῖς: cfr. il passo di Omero cui Platone fa rimando, *Od.* XI 305-20. Si veda anche Omero, *Il.* V 385 sgg., e l'esposizione sintetica che ne fa Apollodoro, I 7, 4 (53-5).

190 c 3-4. οὔτε γὰρ... ἀφανίσαιεν: sui Giganti cfr. Esiodo, *Theog.* 50, 184 sgg., e Apollodoro, I 6, 1-2 (34-8).

190 c 7-d 4. Δοκῶ μοι... σκελοῖν: sulla divisione in due e sul messaggio criptico alle dottrine non scritte, e in particolare al principio della «Diade» (che è origine del male), ved. *Introduzione*, p. LI sg. Il testo insiste sulla «divisione in due», con preciso significato di richiamo allusivo: 190 d 5; 190 d 7; 191 a 5-6.

190 d 4-6. ἐὰν... ἀσκωλιάζοντες: è un tocco di commedia di straordinario effetto, ripreso efficacemente anche *infra*, 193 a 3-7 (Platone fa anche qui un gioco di richiamo allusivo alla «Diade»).

190 d 6-e 2. ταῦτα... θριξίν: per il trattamento delle sorbe cfr. un passo di Varrone, *de re rustica* I 59, 3, cui alcuni studiosi fanno riferimento: *sorba quidam dissecta et in sole macerata, ut pira; et sorba per se, ubicumque sint posita in arido, facile durare.* Invece è difficile stabilire il senso che potesse avere l'operazione della divisione dell'uovo con un crine. Forse l'ipotesi più plausibile è che si tratti di un gioco che si faceva in società o anche a un gioco di tipo erotico. Ne parla anche Plutarco, *Amat.* 770 b, il quale, in riferimento all'amore per i ragazzi, scrive: «Si dice che questo rapporto si può separare in due con un pelo, con la stessa facilità con cui si taglia un uovo» (λέγοντες ὥσπερ ᾠὸν... τριχὶ διαιρεῖσθαι τὴν φιλίαν); (trad. Longoni). Il testo fa comprendere solo il fatto che si tratta di una comune metafora. Di conseguenza, qualcuno pensa che la divisione dell'uovo in due possa avere anche relazione con la ᾠοσκοπία, ossia con la pratica orfica della divinazione mediante l'esame delle uova (Bury, *Symp.*, p. 60). Si ricordi che l'«uovo» nella dottrina orfica era all'origine del mondo: Fanes, che è chiamato anche Eros (e con altri nomi), fu il primo essere che uscì dall'«uovo cosmico», e fu quindi origine della vita; cfr. frr. 54-6; 76; 79; 291 Kern. <

190 e 2-191 a 5. ὄντινα... πάθους: Apollo viene qui chiamato in causa come «medico» (anzi, come straordinario chirurgo), in quanto la medicina costituisce una delle sue doti. Platone stesso, in *Crat.* 404 d 8-406 a 3, precisa che Apollo ha quattro grandi poteri: quello della <

www.scribd.com/Baruch_2013

medicina, oltre a quelli della musica, della mantica e della tecnica dell'arciere.

191 a 4. μνημεῖον: è stato rilevato, giustamente, che in questa parola «c'è un sapore di comico» (Galli, *Simp.*, p.109). In effetti, μνημεῖον significa anche «monumento», nonché un «pegno di ricordo» per il futuro (come in *Phdr.* 233 a 3); e l'ombelico presentato come μνημεῖον non può essere se non un simpatico gioco della Musa della commedia. <

191 a 5-191 c 8. *Le conseguenze prodotte dalla divisione dell'uomo e lo stratagemma di Zeus.* Con straordinaria efficacia, Aristofane descrive i gravi inconvenienti verificatisi dopo la punizione inflitta all'uomo. Zeus aveva reso gli uomini non più pericolosi, e moltiplicato la possibilità di avere vantaggi dai sacrifici immolati dagli uomini raddoppiati di numero; ma ciascuno degli uomini, ridotto a metà, senza l'altra metà non riusciva a sopravvivere, in quanto non si nutriva e quindi si lasciava morire. Il nuovo stratagemma messo in atto da Zeus consistette nello spostare gli organi del sesso sul davanti, dando loro una precisa funzione nel congiungere le due metà, ossia nel rendere necessaria l'unione del maschio con la femmina per la riproduzione. E quei maschi che cercano la loro metà in un altro maschio, perché maschile era l'«intero» della loro natura originaria, soddisferanno i loro bisogni con quell'unione e si dedicheranno con frutto a varie attività, e saranno i migliori e i più virili, come viene spiegato in modo dettagliato, *infra*, 191 e 6 sgg. Questo punto del discorso di Aristofane si può gustare in modo particolare se si tiene presente il gioco che fa Aristofane con Zeus, mettendo bene in evidenza il fatto che il re degli dèi non aveva previsto le «controindicazioni» della sua divisione in due, e di conseguenza dovette spostare e ristrutturare gli organi del sesso.

191 b 3-5. εἴτε... ἀνδρός: questo periodo è fortemente brachilogico, e la parte esplicitata non viene ben compresa se non si tiene presente che originariamente gli uomini erano di tre generi: uno «per intero femmina», uno «per intero maschio» e uno «androgino». Pertanto, l'espressione che si riferisce alla «metà» della γυναικὸς τῆς ὅλης significa quella donna che derivava dalla divisione in due dell'«intero» della loro originaria natura di donna, che era appunto doppia donna. εἴτε ἀνδρός, con cui la frase conclude, va esplicitata come segue: εἴτε ἀνδρὸς τοῦ ὅλου ἐντύχοι ἡμίσει. Giustamente, alcuni studiosi rilevano che, per essere completo, il discorso dovrebbe includere anche εἴτε ἀνδρογύνου, ossia parlare dell'incontro dell'uomo e della donna che derivano dalla divisione in due dell'androgino. Dalla divisione della donna originaria derivano due donne, e una de-

www.scribd.com/Baruch_2013

riva dalla divisione dell'androgino; dalla divisione dell'uomo maschio originario derivano due uomini maschi, e uno deriva dalla divisione dell'androgino.

191 b 7-c 2. καὶ ἐγέννων... τέττιγες: la concezione degli antichi illustrataci da Aristotele, *Hist. an.* V 30, 556 a 24 sgg., è la seguente: il maschio e la femmina delle cicale si uniscono ventre contro ventre come gli altri insetti; però le femmine depongono le uova nella terra incolta, dove poi si dischiudono (*ibid.* 556 a 29 sgg.; la terra riceveva, quindi, le uova già fecondate). Ma qui si fa riferimento a quel tipo di generazione dalla terra in senso totale, analogo a quello di cui parla Platone in *Pol.* 271 a 4-7: «nell'ordine naturale di allora non si nasceva gli uni dagli altri (τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν), ma quel genere nato dalla terra che si dice esserci stato una volta, era proprio questo, che in quel tempo rispuntava di nuovo dalla terra (ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον)». <

191 c 8-**193** a 7. *Eros come nostalgia dell'uno.* In questo paragrafo è contenuto il fulcro del discorso di Aristofane: l'Eros è il desiderio di diventare «da due uno». Questo concetto, che richiama le «dottrine non scritte», viene ribadito con insistenza martellante. Ecco le affermazioni ripetute da tenere ben presenti: ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν, 191 d 2; ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι, 192 d 6; συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, 192 e 1; δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι, *ibid.*; ὡς ἕνα ὄντα, 192 e 2; ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι, 192 e 3-4; ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι, 192 e 8-9; τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα... ἓν ἦμεν, 192 e 10-193 a 2.

191 d 1-2. ὁ ἔρως... ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν: qualcuno potrebbe supporre che Platone pensi al *Poema fisico* di Empedocle, dove l'Uno gioca un ruolo essenziale, come per esempio nel fr. 4, vv. 1-52 Gallavotti = 31 B 17 + B 14 + B 13 + B 22 + B 20 Diels-Kranz; e nel fr. 4, v. 7 Gallavotti = 31 B 17, v. 7 Diels-Kranz, dove si dice addirittura che gli elementi che si permutano di continuo, a volte concorrono «tutti quanti nell'Uno per la concordia» (ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα); e la Concordia o Amicizia (φιλότης) corrisponde a Eros. Del resto, è bene ricordare che la corrispondenza fra la dottrina platonica dell'Uno come principio del Bene e della Diade come principio del Male, da un lato, e quella di Empedocle di φιλότης e di νεῖκος, ossia dell'«Amicizia» e della «Discordia», dall'altro, viene messa in evidenza da Aristotele in *Metaph.* A 6, 988 a 14-6: «(Platone) inoltre attribuì la causa del bene al primo dei suoi elementi e attribuì quella del male all'altro, come già avevano cercato di fare alcuni dei filosofi precedenti, per esempio Empedocle...» (ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλο-

www.scribd.com/Baruch_2013

σόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα...). Platone propone una dottrina dei due princìpi primi e supremi dell'Uno (il Bene) e della Diade (da cui deriva il male), in modo ben più avanzato dal punto di vista metafisico. Cfr. *Introduzione*, p. LI sgg., con la relativa documentazione.

191 d 3-4. ἕκαστος... σύμβολον: il termine σύμβολον significa «contromarca» o «contrassegno», *tessera hospitalis*: un oggetto veniva diviso in due parti da due persone o da loro rappresentanti, in modo che, all'occorrenza, servissero come segno di riconoscimento di identità di persona, mediante la loro ricongiunzione. Ricordiamo i versi di Euripide, *Med.* 613, dove Giasone, dopo aver detto di essere pronto a fare a Medea doni generosi, soggiunge di essere pronto anche a «mandare i segni di riconoscimento» (πέμπειν σύμβολα) a coloro che la dovranno accogliere. Della stessa metafora faceva uso Empedocle in senso ontologico: «Empedocle dice che tra maschio e femmina esiste una specie di accordo (σύμβολον), e da nessuno dei due proviene l'intero» (Aristotele, *de gen. anim.* I 18, 722 b 10 = test. 22 Gallavotti = 31 B 63 Diels-Kranz). L'Eros è quindi ricerca del σύμβολον che permette di trovare colui che corrisponde a ciascuno. <

191 d 4. ψῆτται: pesci piatti, e dunque come le sogliole (il termine latino corrispondente è *rhombi*). Qui Platone si è probabilmente ispirato allo stesso Aristofane, *Lys.* 115 sg.: «Sì, per le dee, m'avessero a spaccare / per il mezzo giù giù, come una sogliola» (Ἐγὼ δέ γ' ἂν κἂν ὥσπερεὶ ψῆτταν δοκῶ / δοῦναι ἂν ἐμαυτῆς παρατεμοῦσα θἡμισυ); trad. Romagnoli.

191 e 5. ἑταιρίστριαι: Dover (1980, p. 118) rileva che questo è l'unico passo della letteratura attica classica che faccia riferimento alla omosessualità femminile (oggi si direbbe «lesbiche», termine che allora aveva il significato «sexual inventiveness in general»). <

191 e 6-**192** c 2. ὅσοι... χρόνον: Aristofane fa qui un elogio dell'amore maschile. Si noti come nel periodo precedente abbia invece trattato con disprezzo l'amore delle donne per le donne. I concetti qui espressi, sia pure in stile aristofanesco, corrispondono a quelli presentati da Platone, *Phdr.* 253 e 5 sgg.

192 a 7-b 2. ἐπειδὰν... ἀναγκάζονται: gli studiosi rilevano che in Atene non esisteva una γραφὴ ἀγαμίου, ossia una legge che costringeva a contrarre matrimonio. Esisteva, in ogni caso, una norma di costume, e Platone stesso in *Leg.* IV 721 a 2 sgg. e VI 771 e 1 sgg.; 773 e 1 sgg. mette a punto il problema delle leggi sui matrimoni. <

192 b 4. παιδεραστής τε καὶ φιλεραστὴς: παιδεραστής significa τοῦ παιδὸς ἐραστής, «amante dei giovani». Il termine φιλεραστής indica colui che approva chi ama i giovani e lui stesso li ama.

192 c 2-d 2. καὶ οἱ... αἰνίττεται: Platone esprime un suo pensiero, sia pure in modo truccato con la maschera della Musa della com-

www.scribd.com/Baruch_2013

media. Le affermazioni che la ragione per cui gli amanti stanno uniti l'uno con l'altro non possa essere solo il piacere del sesso (ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία), e che l'anima di ciascuno degli amanti μαντεύεται... καὶ αἰνίττεται ciò che vuole, sono particolarmente significative: per allusione Platone richiama al «suo» lettore il concetto di fondo, ossia che ciò cui l'amico aspira nel suo attaccamento all'amico è di giungere al «primo Amico», ossia all'Uno come Bene. Platone richiamerà questo punto essenziale della sua dottrina nel discorso di Diotima di Mantinea, con esplicito riferimento a questo discorso di Aristofane; cfr. *infra*, 205 d 10-206 a 1. Si tenga inoltre presente il fatto che Aristofane, *supra*, 177 e 1-2, era stato presentato come uno che si occupa sempre e solo di Dioniso e di Afrodite (ᾧ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή), e che il presente passo non rientra in quella precisa διατριβή.

192 d 3. Ἥφαιστος, ἔχων τὰ ὄργανα: Efesto è il dio fabbro. Cfr. Omero, *Od.* VIII 266-366. Cfr. anche *Il.* XVIII 372 sgg.; 468 sgg.

192 d 3-e 5. Τί... τύχητε: con straordinaria insistenza Platone richiama in questo passo la sua dottrina dei princìpi supremi dell'«Uno» e della «Diade», splendidamente truccati con l'arte della commedia: in sole sette righe e mezza per cinque volte richiama il concetto di Eros come fare «di due uno» (d 6; e 1 due volte; e 2; e 3-4). A questo concetto, e in particolare a questo passo, fa richiamo Aristotele in *Pol.* II 4, 1262 b 11-4. Dopo aver discusso la concezione platonica secondo cui il sommo dei beni nella Città è l'«unità», Aristotele precisa che anche per lui l'«unità» della Città è garantita dall'amicizia dei cittadini, e precisa: «come leggiamo nei discorsi erotici di Aristofane, dove si dice che gli amanti a causa del grandissimo loro amore desiderano fondersi in uno» (καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώτων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα). <

192 e 1. συμφυσῆσαι: in questo termine alcuni hanno visto un richiamo preciso a Omero, *Il.* XVIII 470: «I mantici, venti in tutto, soffiavano sopra i crogioli» (φῦσαι δ' ἐν χοάνοισιν ἐείκοσι πᾶσαι ἐφύσων); cfr. anche *Il.* XXIII 218.

193 a 2-3. διῳκίσθημεν... ὑπὸ Λακεδαιμονίων: viene qui fatto riferimento a un evento che ha messo in imbarazzo gli studiosi. Che si tratti di un evento non molto noto avvenuto nel 418 a.C., come pensa Wilamowitz 1962[3], pp. 176-8, per rimanere entro il 416 a.C., è poco probabile. Quasi certamente si allude all'evento ben più noto del 385 a.C., ossia alla divisione politico-geografica degli Arcadi imposta dagli Spartani, di cui parla Senofonte, *Hist. Gr.* V 2, 7: «Mantinea venne divisa in quattro» (διῳκίσθη δ' ἡ Μαντίνεια τετραχῇ). (Questo evento <

www.scribd.com/Baruch_2013

si verificò probabilmente in epoca molto vicina alla composizione del *Simposio*, e quindi doveva essere ben presente al lettore dell'opera, composta fra il 387 e il 377 a.C.; cfr. *Introduzione*, p. XXX.) Si tratta di una operazione di divisione politica e geografica di abitanti di una stessa località. Naturalmente, il riferimento non si accorda con l'evento del simposio in cui si festeggia la prima vittoria di Agatone avvenuta trent'anni prima, nel 416 a.C. Ma i dialoghi di Platone non sono narrazioni «storiche», bensì invenzioni poetiche, e la logica poetica e drammaturgica non è vincolata necessariamente ai dati storici, e tanto più non lo è nel *Simposio*, per le ragioni che abbiamo ampiamente illustrato nell'*Introduzione*, *passim*.

193 a 3-7. φόβος... λίσπαι: è un richiamo in chiave di commedia, per di più rafforzato nel suo effetto drammaturgico, con la ripetizione e con la nuova immagine, alla minaccia fatta da Zeus *supra*, 190 d 4-6. Il termine λίσπαι di a 7 corrisponde nella sua funzione e nel suo significato al termine σύμβολον di 191 d 4; cfr. quanto detto nella nota a 191 d 3-4. Cfr. Aristofane, *Ran.* 826.

193 a 7-e 2. *Eros rende gli uomini felici in quanto li riporta alla loro natura originaria.* Aristofane trae le conclusioni del suo discorso ribadendo che Eros è signore e guida che ci aiuta a scampare dal male della divisione, ci fa trovare l'animo che corrisponde al nostro, e quindi ci risana e ci rende felici.

193 b 6-c 2. καὶ μή... ἄρρενες: questa battuta esprime un doppio gioco di commedia. In primo luogo, Erissimaco viene invitato da Aristofane a non prendere in burla (κωμῳδῶν) il suo discorso, come se in esso facesse richiamo ai due amanti Pausania e Agatone. Ma – si noti bene – in questo modo Aristofane fa finta di non aver voluto far richiamo ai due personaggi, proprio per far richiamo a essi in modo assai forte. In secondo luogo, Aristofane dice che ambedue i personaggi sono τὴν φύσιν ἄρρενες, ossia di «natura maschile», in quanto derivano dalla divisione in due dell'intero del maschio originario. Ma proprio Aristofane ha descritto Agatone come «delicato» ed «effeminato»; cfr. i testi che riportiamo nell'*Introduzione*, p. LIV sg.: *Thesm.* 148-52 e 189-92. <

193 c 5-8. cfr. *Phdr.* 252 d 5 sgg.

193 d 6-7. ὁ ἐμὸς λόγος... ἀλλοῖος ἢ ὁ σός: è un significativo richiamo a ciò che ha già detto *supra*, 189 c 2-3: Platone vuol far comprendere al «suo» lettore che questo è un discorso veramente «diverso» da tutti gli altri, sia nella forma che nei contenuti.

193 e 1-2. Ἀγάθων... λοιποί: Platone segue lo schema di una creazione poetica, secondo cui fa parlare solo i personaggi richiesti dal suo progetto drammaturgico. In 175 a 4-5 ci viene detto che Aga-

www.scribd.com/Baruch_2013

tone ha invitato Aristodemo a distendersi «presso Erissimaco». Pertanto, dopo Aristofane, seguendo le regole del simposio, dovrebbe parlare proprio Aristodemo, che invece non parla. Platone non gli fa neppure dire la ragione per cui non ha parlato, mentre aveva spiegato che, dopo Fedro, avevano parlato alcuni personaggi di cui non ricordava i discorsi. Ma i conti tornano in modo perfetto se ci si colloca nello spirito con cui Platone ha composto quest'opera: dopo il discorso di Fedro, che rappresenta il tipo di personaggio cui sono diretti i messaggi, e che costituisce una vera e propria *ouverture*, occorreva uno stacco, mentre ciascuno degli altri personaggi che viene fatto parlare ha un preciso legame ideale con i precedenti, costruito in base a un procedimento dialettico condotto in chiave drammaturgica. Si ricordi, inoltre, che anche accanto a Pausania e ad Aristofane dovevano essere distesi altri personaggi, di cui non si fa cenno. Non ci troviamo nell'ambito di una narrazione storica, ma di una creazione poetica, che segue le proprie regole.

193 e 3-194 e 3. TERZO INTERLUDIO. Questo interludio è un gioco di commedia che intende preparare il lettore a ciò che deve venire dopo il discorso di Aristofane. Proprio Erissimaco dice che, se non sapesse che Agatone e Socrate sono esperti nelle cose d'amore, temerebbe che rimanessero privi di argomenti. Anche il battibecco fra Agatone e Socrate ha lo stesso scopo: Platone vuole incominciare a creare la giusta atmosfera (che completerà nel quarto interludio) in cui intende collocare i discorsi dei due principali personaggi, e in particolare lo scontro fra la «poesia tragica» ispirata alla sofistica e la «poesia filosofica».

194 a 1-7. Καλῶς... ἐμοῦ: con queste parole di elogio di Socrate ad Agatone Platone prosegue il gioco che deve preparare il lettore ad assistere al confronto fra il «poeta» e il «filosofo». E fa rispondere a esse da Agatone con l'affermazione che Socrate vuole φαρμάττειν, ossia «fargli l'incantesimo». E fare l'incantesimo ha un senso non solo positivo, ma anche il senso negativo di «portare turbamento» e «mettere in imbarazzo».

194 b 6-8. Τί δέ... φοβερώτεροι: analogo concetto viene espresso da Platone in *Crit.* 46 c 1 1-48 b 10, ma in modo ben più approfondito.

194 c 1-10. Οὐ... ποιεῖν: Socrate intreccia con Agatone un tipo di discorso che si configura come l'inizio di una discussione dialettico-confutatoria. È un anticipo drammaturgico assai efficace di quanto dovrà avvenire più avanti, 199 c 3-201 c 9.

194 d 1-8. Καὶ... διαλεγέσθω: Fedro assume la posizione di «simposiarca», in quanto era stato dichiarato «padre del discorso» (177 d 5). Giustamente Galli (*Simp.*, p. 123) ha rilevato che Fedro si presen-

www.scribd.com/Baruch_2013

ta in funzione di ἀποδέκτης, di «esattore», ossia colui che deve riscuotere il tributo, e quindi invita a pagarlo: ἀποδέξασθαι, d 6; ἀποδούς, d 7.

194 e 4-197 e 8. DISCORSO DI AGATONE: EROS È IL DIO PIÙ FELICE, PERCHÉ È IL PIÙ BELLO E IL PIÙ BUONO. Il discorso è articolato in quattro momenti. 1) *Viene fatta in primo luogo una premessa di carattere metodologico* (194 e 4-195 a 5). 2) *Vengono poi illustrati i caratteri specifici di Eros* (195 a 5-196 b 3). 3) *A questi vengono connesse le quattro virtù cardinali che Eros possiede in sommo grado* (196 b 4-197 b 9). 4) *Il discorso si conclude con l'illustrazione dei doni che Eros offre agli uomini* (197 c 1-e 8). <

Questo discorso è stato spesso frainteso, perché letto e giudicato in sé e per sé, mentre il suo significato è di carattere funzionale nell'ambito del complesso gioco drammaturgico di Platone. Come abbiamo precisato nell'*Introduzione*, pp. LIV-LVII, il discorso di Agatone costituisce la netta antitesi, nel contenuto e nella forma, del discorso che farà Socrate. Rappresenta quello stile della tragedia contemporanea ispirata alla dottrina di Gorgia, che risolve i contenuti nella forma e nella musica della parola, e che Platone intende capovolgere e superare con la nuova «poesia filosofica». Pertanto svolge il ruolo di una precisa antitesi dialettica nell'ambito del gioco drammaturgico. Cfr. Reale, *Eros* 1997, pp. 118-33. Solo se il lettore legge il discorso nella giusta ottica, come «contro-modello», comprende la bellezza con cui è costruito. Platone riproduce lo stile del tragediografo ispirato a Gorgia, mettendo in mostra tutti gli stratagemmi di cui faceva uso: i giochi di ripetizioni (per esempio, l'inizio del discorso gioca sulla triplice ripetizione di εἰπεῖν: εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν, o poco dopo, 195 a 1-2: τρόπος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός) e di assonanze dei termini (sempre nelle linee iniziali, i giochi ripetitivi delle finali -τες: πάν-τες, εἰρηκό-τες, e -ζειν: ἐγκωμιά-ζειν, εὐδαιμονί-ζειν, o del finale -ος nelle linee 195 a 1-2 sopra riportate; tipo di gioco ripetuto poi più volte con fantasia nel corso del discorso). Fanno spicco le corrispondenze ben studiate delle argomentazioni con giusto equilibrio (quattro sono i caratteri essenziali di Eros, presentati ciascuno con «prova», e quattro le virtù), le varie metafore (l'esempio più significativo è costituito dai due versi, 197 c 5-6, introdotti per illustrare con suono musicale la pace che Eros dà agli uomini), nonché gli abbondanti elogi ben calibrati (il finale del discorso che illustra i doni di Eros è addirittura un inno in prosa).

194 e 4-195 a 5. *Premessa.* Il ragionamento che viene fatto in via preliminare ha un preciso taglio filosofico. Ma il gioco che fa Platone è

www.scribd.com/Baruch_2013

quello del grande commediografo: egli presenta un Agatone che imposta il problema in modo appropriato e quasi perfetto, ma poi non lo sa risolvere. Lo svolgimento del discorso non è appropriato per quanto concerne i contenuti; e la raffinatezza della forma rende ancora più evidente il fatto che tali contenuti sono in distonia pressoché totale con le premesse. Molto probabilmente Platone si riferisce al criterio seguito da Gorgia, *Encomio di Elena*, 2 (82 B 11 Diels-Kranz [vol. II, p. 288, 7-11]): «È dovere dell'uomo dire rettamente ciò che si deve [...]. Pertanto io intendo svolgere il mio discorso seguendo un determinato metodo logico...» (τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον [...]. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμόν τινα τῷ λόγῳ δούς...).

194 e 7-195 a 5. ὁποῖος δέ τις... δόσεις: espressa in termini tecnici, l'argomentazione di Agatone è la seguente. Se si vuol fare un elogio in modo corretto bisogna, in primo luogo, esporre quale sia la «natura» della cosa che si vuole elogiare, ossia definirne l'«essenza», e quindi indicare i vantaggi che ne derivano e che sono motivati appunto da quella essenza. Alla linea 194 e 7 era stata utilizzata addirittura l'espressione «causa» (αἴτιος), con la critica rivolta a coloro che hanno parlato prima di lui: se non si comprende la natura della «causa», non si comprendono neppure gli «effetti» che ne derivano. Ma il criterio è tutt'altro che facile da realizzare: infatti, invece di presentare la definizione dell'essenza della cosa in discussione, non pochi tendono a illustrarne alcuni «attributi» e alcune «proprietà», come dimostra Platone in molti suoi dialoghi, per esempio in *Euthphr.* 5 a 3 sgg. e *passim*; *Men.* 71 b 1-80 e 5 e *passim*. Lo stesso errore in cui cadono Eutifrone e Menone (e altri interlocutori in altri dialoghi) viene commesso da Agatone nel suo discorso: invece dell'essenza di Eros, ce ne fornirà alcuni attributi e proprietà. <

195 a 5-196 b 3. *Le quattro connotazioni essenziali di Eros.* Si noterà il bel gioco ironico che Platone compie nel far presentare da Agatone queste connotazioni di Eros: la loro genericità viene accompagnata dalla pretesa di fornire precise «prove» (cfr. 195 a 8-b 1: μέγα δὲ τεκμήριον; 195 d 6: καλῷ... τεκμηρίῳ; 196 a 5: μέγα τεκμήριον), la quale rende ancora più evidente la inconsistenza e inconcludenza dei ragionamenti, anche se fatti in modo formalmente raffinato. Platone vuole mettere in evidenza la povertà dei contenuti in contrapposizione alla raffinatezza stilistica del discorso: fa pronunciare ad Agatone frasi ben tornite, immagini scelte con cura, terminologia ricca e forbita. Si tenga poi presente il modo con cui il discorso viene articolato. a) In primo luogo viene enunciata la tesi generale: Eros è il più felice degli dèi perché è il più bello e più buono. b) Il punto della tesi che va provato è che Eros è il più bello (l'essere il più bello per il Greco

www.scribd.com/Baruch_2013

coincide con l'essere il più buono), in quanto in ciò sta la ragione del suo essere il più felice (195 a 6-8). c) La dimostrazione che Eros è il più bello degli dèi viene fatta con l'illustrazione delle quattro connotazioni essenziali. d) Anche la illustrazione delle singole connotazioni viene fatta in modo sistematico: la prima, concernente la giovinezza di Eros, viene introdotta con l'espressione tecnica πρῶτον μέν (195 a 8); la seconda viene introdotta con la ripresa riassuntiva della tematica svolta nella prima, e con la formula di passaggio νέος μὲν οὖν ἐστι, πρὸς δὲ τῷ νέῳ ἁπαλός (195 c 6-7); la terza viene introdotta con la ripresa riassuntiva delle prime due e con l'indicazione della nuova connotazione: νεώτατος μὲν δή ἐστι καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος (196 a 1-2). e) L'illustrazione di ciascuna connotazione, come abbiamo detto, viene poi accompagnata dalla «prova» (τεκμήριον), che dovrebbe essere dimostrativa dell'asserto. Si tratta di una bellissima griglia della struttura formale del discorso, priva di adeguati contenuti concettuali.

195 a 8-c 6. πρῶτον μὲν... βασιλεύει: gli argomenti portati a favore della giovinezza di Eros sono sostanzialmente due: Eros sta sempre con i giovani e mai con i vecchi; Eros non può essere un dio antico, in quanto anticamente fra gli dèi c'erano terribili lotte, mentre, da quando è nato Eros, sono sorte fra gli dèi amicizia e pace. La fragilità dei due argomenti è evidente. Il primo compie un improvviso passaggio dal piano teologico a quello psicologico; il secondo è smentito dal preciso fatto che fra gli dèi, stando alla tradizione mitico-teologica, le inimicizie e le discordie sono continuate (anche se non con la violenza di quelle fra i primi dèi).

195 b 5. ὡς ὅμοιον ... πελάζει: è un proverbio che risale a Omero, *Od.* XVII 218: «il dio porta sempre il simile al simile» (αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον), ripreso da Platone anche in *Lys.* 214 a 6 (cfr. anche *Prot.* 337 d 1; *Gorg.* 510 b 2-5; *Phdr.* 240 c 1 sg.; *Resp.* I 329 a 1 sgg.). Cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 350, n. 15 Leutsch-Schneidewin. <

195 b 6-7. ἐγὼ δὲ Φαίδρῳ... ἀρχαιότερος: il richiamo a Crono e a Giapeto rispecchia una formula diventata proverbiale per esprimere l'idea di «cosa antichissima». Crono e Giapeto erano Titani, figli di Urano e Gea. Crono viene detto il più terribile dei figli, che subito prese in odio il padre (Esiodo, *Theog.* 132-8; 507 sgg.). Omero, *Il.* VIII 479-81, li colloca nel limite estremo del profondo Tartaro. La tesi di Fedro cui si fa richiamo è quella che si legge in 178 a 9-c 2.

195 c 1. νεώτατον... νέον: in questo elogio della giovinezza di Eros, oltre a un elogio della giovinezza in generale e della propria, da parte di Agatone, c'è anche l'esaltazione di quel «sempre giovane», che è proprio di ciò che è «nuovo» tipico del razionalismo sofistico.

www.scribd.com/Baruch_2013

195 c 2-6. ἃ Ἡσίοδος... βασιλεύει: i passi di Esiodo cui Agatone fa riferimento sono molto chiari, come ad esempio i seguenti: *Theog.* 167 sgg. (Crono mutila il padre Urano); 459 sgg. (Urano divora i figli); 617 sgg. (i figli di Urano sono incatenati); 629 sgg. (Zeus contro i Titani). Invece è problematico il riferimento a Parmenide. Infatti la Ἀνάγκη, chiamata in causa in c 3, non potrebbe essere, di per sé, quella di cui parla Parmenide in 28 B 8, v. 30, né quella di 28 B 10 v. 6 Diels-Kranz. In 28 B 8, 29-32 si parla dell'Essere e si dice: «E rimanendo identico nell'identico, in sé medesimo giace, / e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile / lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno, / poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento» (ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται / χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, / οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι). In 28 B 10, vv. 5-7, si legge: «e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda, / donde ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse / a tenere fermi i confini degli astri» (εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα / ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων). La Necessità in questi passi indica il saldo vincolo metafisico dell'Essere (e quindi ha un significato di legge ontologica), e per di più è garanzia di compimento (e quindi di perfezione) dell'Essere stesso. La Necessità di cui parla Parmenide coincide con «Moira» e con «Dike», che sono espressioni della Dea, fulcro del poema. E dalla stessa Dea (e dunque dalla stessa Necessità) nasce Eros. Difficilmente si può pensare che Parmenide nella seconda parte del poema parlasse della Necessità nel senso che vorrebbe Agatone. Pensiamo che qui Platone metta in bocca ad Agatone una libera e arbitraria interpretazione di carattere sofistico dei testi parmenidei, proprio come fa subito sotto con i versi di Omero che si riferiscono ad Ate, di cui egli presenta addirittura un senso capovolto. <

195 c 6-**196** a 1. νέος... εἶναι: secondo connotato di Eros, che consiste nell'essere «delicato» (ἁπαλός). Questo connotato è, sotto certi aspetti, quello che rispecchia maggiormente il personaggio di Agatone, che, come abbiamo già visto nell'*Introduzione*, p. LIV sg., Aristofane presenta proprio come ἁπαλός (*Thesm.* 192). E qui Platone, nel corso di sole diciassette righe, richiama il termine per ben nove volte, in modo veramente martellante: ἁπαλός, 195 c 7; ἁπαλότητα, d 1; ἁπαλήν, d 2; ἁπαλούς, d 3; ἁπαλοί, d 4; ἁπαλότητα, d 6; ἁπαλός, e 1; ἁπαλώτατον, e 8; ἁπαλώτατος, 196 a 1. La dimostrazione della tesi è fatta con il richiamo di versi omerici (*Il.* XIX 92 sg.) interpretati in senso capovolto (cfr. la nota precedente); con la motivazione metaforica che Eros prende dimora solo fra le cose più morbide, ossia nei cuori e nelle anime degli uomini, e non in quelli di carattere duro.

www.scribd.com/Baruch_2013

195 c 7-d 5. ποιητοῦ... βαίνει: questo passo e la citazione di Omero, *Il.* XIX 92-3, provano il modo di interpretare i poeti tipico dei Sofisti, che cercavano, con capziosa abilità, di trarre da tali testi le proprie tesi, come Platone dimostra nel *Prot.* 338 e 6-348 c 4. Se si legge il contesto in cui quei due versi si collocano, ossia i vv. 91 e seguenti, ci si renderà conto del metodo sofistico qui applicato da Agatone. Omero dice (*Il.* XIX 91-6, trad. Cerri): «La figlia maggiore di Zeus è Ate che tutti acceca, / maledetta; ha i piedi leggeri: non poggia sul suolo, / ma invece cammina sopra la testa degli uomini, / danneggiandoli; su due, uno lo prende. / Fu accecato un giorno anche Zeus, che pure il migliore / si dice che sia fra gli uomini e fra gli dèi...» (πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάτας ἀᾶται, / οὐλομένη· τῇ μέν θ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει / πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει / βλάπτουσ' ἀνθρώπους· κατὰ δ' οὖν ἕτερόν γε πέδησε. / καὶ γὰρ δή νύ ποτε Ζεὺς ἄσατο, τόν περ ἄριστον / ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι...). La figura di Ate costituisce l'esatta antitesi di Eros. I due versi, estrapolati dal contesto, sono serviti ad Agatone per costruire un gioco poetico. Subito dopo, Agatone dice che Eros non cammina neppure sulle teste degli uomini, come fa Ate, perché le teste degli uomini non sono troppo morbide, ma sui cuori e sulle anime, e non sui cuori rigidi e sulle anime dure. È un gioco poetico piacevole, ma spregiudicato, che Platone vuole mettere in evidenza.

196 a 1-7. νεώτατος... πόλεμος: il terzo connotato di Eros è la «forma fluttuante» (ὑγρὸς τὸ εἶδος), che consiste nella «forma armoniosa e flessuosa» (συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ἰδέας), di cui è prova la «leggiadria» (εὐσχημοσύνη) che Eros possiede in sommo grado, come attesta la *communis opinio*. Anche questo connotato corrisponde a una caratteristica del personaggio, che Aristofane, per bocca di Euripide, qualifica con gli aggettivi εὐπρόσοπος, di bello aspetto, e εὐπρεπής, piacente, che richiamano la εὐσχημοσύνη.

196 a 7-b 3. χρόας... μένει: il richiamo alla bellezza ἡ κατ' ἄνθη, ossia alla bellezza dei fiori e il gioco con i fiori (ἀνανθεῖ, a 8; ἀπηνθηκότι, b 1; εὐανθής, b 2) sono un richiamo paronomastico alla tragedia di Agatone che si intitolava appunto *Anteo*, o *Fiore*, di cui ci parla Aristotele nella *Poetica*. Aristotele ricorda che nelle tragedie di solito vengono richiamati nomi di personaggi storici per rendere la narrazione credibile, e precisa (9, 1451 b 19-23): «anche in alcune tragedie solo uno o due nomi sono conosciuti, mentre altri sono inventati; in alcune invece non compare nessun nome noto, come nell'*Anteo* di Agatone. I nomi e i fatti in questa tragedia sono stati inventati, e tuttavia essa è piacevole» (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς τραγῳδίαις ἐν ἐνίαις μὲν ἓν ἢ δύο τῶν γνωρίμων ἐστὶν ὀνομάτων, τὰ δὲ ἄλλα πεποιημένα, ἐν ἐνίαις δὲ οὐθέν, οἷον ἐν τῷ Ἀγάθωνος Ἀνθεῖ· ὁμοίως γὰρ ἐν τούτῳ τά τε πράγματα

www.scribd.com/Baruch_2013

καὶ τὰ ὀνόματα πεποίηται, καὶ οὐδὲν ἧττον εὐφραίνει). La connessione di Eros con i fiori era piuttosto diffusa; ricordiamo ad esempio Alcmane: «il folle Eros come un fanciullo gioca, camminando sulla cima dei fiori» (μάργος δ' Ἔρως οἷα παὶς παίσδει / ἄκρ' ἐπ' ἄνθη καβαίνων), fr. 147, p. 145 Calame = fr. 58, vol. I, p. 90 Davies = fr. 58, vol. II, p. 434 Campbell.

196 b 4-**197** b 9. *Eros possiede le virtù della giustizia, della temperanza, della fortezza e della sapienza.* Anche la illustrazione delle virtù di Eros viene fatta con lo stesso metodo con cui sono state illustrate le sue caratteristiche generali, ossia con perfetto ordine, con precisa indicazione del passaggio dalla descrizione di una virtù a quella dell'altra, con il tentativo, almeno a livello formale, di fornire prove degli asserti e di raggiungere la completezza (Agatone dice espressamente: ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον μὴ ἐλλείπειν, 196 d 6). Particolare rilievo viene dato alla virtù della sapienza, per i motivi che vedremo, e a Eros poeta e ispiratore di poeti.

196 b 4-c 3. Περὶ μὲν... εἶναι: la dimostrazione del possesso che ha Eros della virtù della «giustizia» viene fatta mediante l'identificazione dell'ingiustizia con la violenza e mediante la mera affermazione che Eros non subisce né agisce con violenza, e mediante l'identificazione della giustizia con la concordia, sulla base di una sentenza di Pindaro, resa nota soprattutto da Alcidamante (cfr. Aristotele, *Rhet.* III 3, specialmente 1406 a 22 sg.; cfr. la nota seguente).

196 c 2-3. οἳ πόλεως... νόμοι: richiama un'idea espressa da Pinda- <
ro, fr. 152, p. 242 Bowra, citata da Platone anche in *Gorg.* 484 b 4 sgg. Aristotele, *Rhet.* III 3, 1406 a 18-23, ci riferisce che l'autore della sentenza espressa in questo modo è il retore Alcidamante. Aristotele spiega che è lecito usare epiteti per rendere l'elocuzione fuori del comune, ma solo se si fa di essi un uso moderato, altrimenti il discorso diventa di cattiva qualità, e come esempio di chi ne fa uso smodato cita Alcidamante, che Agatone imita, e di cui Platone implicitamente ci fornisce lo stesso giudizio. Ecco gli esempi eloquenti che fornisce Aristotele, *Rhet.* III 3, 1406 a 18-32 (trad. Plebe): «⟨Alcidamante⟩ non si serve degli epiteti come di un condimento, ma come del piatto principale, tanto essi sono frequenti, troppo grandi ed evidenti: ad esempio non dice "il sudore", ma "l'umido sudore"; e non "ai giochi istmici", ma "all'assemblea dei giochi istmici"; e non "le leggi", ma "le leggi signore dei cittadini"; e non "di corsa", ma "con impeto corrente dell'anima"; e non "museo", ma "il museo ricevuto dalla natura"; e parla della "torva preoccupazione dell'anima"; e non dice suscitatore di "gratitudine", ma di "gratitudine popolare"; e così "distributore del piacere degli ascoltatori"; e parla di uno che si coprì non "con i rami", ma con "i ra-

www.scribd.com/Baruch_2013

mi della selva", e per di più costui non si coprì "il corpo", ma "la vergogna del corpo". E dicendo che il desiderio è "contraffattore dell'anima", usa un epiteto, che è insieme anche composto, per cui l'elocuzione diventa poetica e così quando parla di un vizio "eccedente le frontiere della perversità"» (οὐ γὰρ ὡς ἡδύσματι χρῆται ἀλλ' ὡς ἐδέσματι τοῖς ἐπιθέτοις ⟨τοῖς⟩ οὕτω πυκνοῖς καὶ μείζοσι καὶ ἐπιδήλοις, οἷον οὐχ ἱδρῶτα ἀλλὰ τὸν ὑγρὸν ἱδρῶτα, καὶ οὐκ εἰς Ἴσθμια ἀλλ' εἰς τὴν τῶν Ἰσθμίων πανήγυριν, καὶ οὐχὶ νόμους ἀλλὰ τοὺς τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμους, καὶ οὐ δρόμῳ ἀλλὰ δρομαίᾳ τῇ τῆς ψυχῆς ὁρμῇ, καὶ οὐχὶ μουσεῖον ἀλλὰ τὸ τῆς φύσεως παραλαβὼν μουσεῖον, καὶ σκυθρωπὸν τὴν φροντίδα τῆς ψυχῆς, καὶ οὐ χάριτος ἀλλὰ πανδήμου χάριτος δημιουργός, καὶ οἰκονόμος τῆς τῶν ἀκουόντων ἡδονῆς, καὶ οὐ κλάδοις ἀλλὰ τοῖς τῆς ὕλης κλάδοις ἀπέκρυψεν, καὶ οὐ τὸ σῶμα παρήμπισχεν ἀλλὰ τὴν τοῦ σώματος αἰσχύνην, καὶ ἀντίμιμον τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιθυμίαν – τοῦτο δ' ἅμα καὶ διπλοῦν καὶ ἐπίθετον, ὥστε ποίημα γίνεται –, καὶ οὕτως ἔξεδρον τὴν τῆς μοχθηρίας ὑπερβολήν). La somiglianza di questo eloquio con quello che Platone mette in bocca ad Agatone è straordinaria.

196 c 3-8. πρὸς δὲ... σωφρονοῖ: la virtù della «temperanza» viene intesa da Agatone non come «dominio della ragione sui piaceri», ma come il «dominio di un piacere su altri piaceri», in quanto Eros è piacere più forte, mentre gli altri sono più deboli. Si tratta di quella «pseudo-temperanza» di coloro che non sono filosofi, che credono di essere temperanti in quanto scacciano alcuni piaceri con altri. Platone scrive in *Phd.* 68 e 2-69 a 4: «E che diremo di quelli di costoro che sono temperanti? Non si trovano forse in questa medesima condizione, vale a dire di essere temperanti per una sorta di intemperanza (ἀκολασίᾳ τινὶ σώφρονές εἰσιν)? Eppure diciamo che è impossibile; ma la condizione in cui costoro vengono a trovarsi è appunto una condizione del genere, con quella loro ridicola temperanza. Infatti, temendo di rimanere privi di altri piaceri, dei quali hanno brama, si astengono da alcuni piaceri, in quanto dominati da altri. Tuttavia chiamano intemperanza il lasciarsi vincere dai piaceri; ma a essi accade però di dominare certi piaceri in quanto sono dominati da altri piaceri (καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, ἀλλ' ὅμως συμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν). E questo è proprio quello che si diceva poco fa, ossia che costoro sono, in certo senso, temperanti per intemperanza (δι' ἀκολασίαν αὐτοὺς σεσωφρονίσθαι)». Per il concetto di «temperanza» secondo Platone, si veda *Resp.* IV 430 e 1 sgg., dove essa viene presentata come dominio imposto dall'anima razionale alle passioni. <

196 c 8-d 4. καὶ μὴν... εἴη: ἀνδρεία significa «coraggio» o «fortezza». Qui «fortezza» rende in maniera più adeguata l'originale. La

www.scribd.com/Baruch_2013

motivazione è dedotta dal mito di Afrodite che vince il forte Ares e lo soggioga con amore, e dunque Eros risulta essere più forte di tutti.

196 d 1. οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται: è una citazione da Sofocle, *Tiest.* fr. 235, p. 186 Nauck^2, in cui si dice che neppure Ares si può opporre alla necessità: πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται.

196 d 2. ὡς λόγος: fa riferimento a Omero, *Od.* VIII 266 sgg.

196 d 4-197 b 9. περὶ μὲν... ἀνθρώποις: Eros viene presentato come fonte di sapienza e creatore (ποιητής) di ogni arte produttiva (πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικήν, 196 e 5). Tutti gli dèi hanno creato le arti di cui sono maestri per ispirazione di Eros. Da lui derivano agli uomini tutti i beni di cui fruiscono. Euripide, *Med.* 844, parla di «Amori compagni di Sapienza» (τᾷ Σοφίᾳ παρέδρους... Ἔρωτας).

196 d 7-e 1. ἐγὼ... ὥσπερ Ἐρυξίμαχος: cfr. *supra*, 186 a 7-b 1.

196 e 2-3. πᾶς γοῦν ... πρίν: è una citazione di Euripide, fr. 663, p. 569 Nauck^2, in cui si dice che «Eros fa diventare poeta anche chi prima era senza Musa»: ποιητὴν δ' ἄρα / Ἔρως διδάσκει, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν (si veda l'imitazione che ne fa Aristofane, *Vesp.* 1074).

196 e 4-5. ποιητὴς... ποίησιν: questi termini non sono traducibili con «poeta» e «poesia» se non in modo improprio, in quanto ricoprono un'area semantica più vasta. Il significato più vicino all'originale sarebbe quello di «creatore» e «creazione». In questo contesto, però, forse renderebbero meglio il significato originario i termini «artista» e «arti». <

197 a 6-b 1. τοξικήν... μαθητής: cfr. Omero, *Il.* I 72; II 827; Solone, fr. 13, 53 sg., vol. II, p. 149 West; *supra*, 190 e 2 sgg. e Platone, *Crat.* 404 d 8-406 a 3.

197 b 2-3. Ἥφαιστος... ἀνθρώπων: per quanto riguarda Efesto cfr. la nota a 192 d 3; per quanto riguarda Atena cfr. Omero, *Il.* V 735; XIV 178 sg.; Esiodo, *Op.* 63 sg. Per Zeus cfr. Omero, *Il.* II 204 sg.; IX 98 sg.

197 b 6. ὥσπερ ἐν ἀρχῇ: cfr. *supra*, 195 c 1 sgg.

197 b 7. ὡς λέγεται: cfr. la nota a 195 c 2-6.

197 c 5-6. εἰρήνην... κήδει: questi versi messi in bocca ad Agatone come sua creazione esprimono in modo emblematico il gioco delle metafore, in cui egli imitava Gorgia; di esse Aristotele, *Rhet.* III 3, 1406 b 5-18 (trad. Plebe), dice: «Anche le metafore possono essere sconvenienti, le une perché ridicole, giacché anche i commediografi si servono di metafore, le altre perché troppo serie e tragiche. Ma sono oscure se prese troppo da lontano. Ad esempio Gorgia parla di "eventi pallidi ed esangui" e dice: "tu seminasti turpemente queste cose e malamente le mieti": ciò è troppo poetico. E Alcidamante chiama la filosofia "bastione verso le leggi" e l'*Odissea* "bello specchio della vita umana" e dice che "non porta un tal trastullo alla poesia". Queste metafore non so-

www.scribd.com/Baruch_2013

no convincenti a causa dei motivi suddetti. Così Gorgia, quando una rondine, volando su di lui, lasciò cadere un escremento, le disse col tono più elevato dei tragici: "Vergognati, Filomela!": ciò infatti non era turpe se fatto da una rondine, ma turpe se fatto da una fanciulla» (εἰσὶν γὰρ καὶ μεταφοραὶ ἁπρεπεῖς, αἱ μὲν διὰ τὸ γελοῖον – χρῶνται γὰρ καὶ οἱ κωμῳδοποιοὶ μεταφοραῖς –, αἱ δὲ διὰ τὸ σεμνὸν ἄγαν καὶ τραγικόν· ἀσαφεῖς δέ, ἂν πόρρωθεν, οἷον Γοργίας "χλωρὰ καὶ ἄναιμα τὰ πράγματα", "σὺ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας κακῶς δὲ ἐθέρισας·" ποιητικῶς γὰρ ἄγαν. καὶ ὡς Ἀλκιδάμας τὴν φιλοσοφίαν "ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ", καὶ τὴν Ὀδύσσειαν "καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον", καὶ "οὐδὲν τοιοῦτον ἄθυρμα τῇ ποιήσει προσφέρων"· ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἀπίθανα διὰ τὰ εἰρημένα. τὸ δὲ Γοργίου εἰς τὴν χελιδόνα, ἐπεὶ κατ' αὐτοῦ πετομένη ἀφῆκε τὸ περίττωμα, ἄριστα ⟨ἔχει⟩ τῶν τραγικῶν· εἶπε γὰρ "αἰσχρόν γε, ὦ Φιλομήλα". ὄρνιθι μὲν γάρ, εἰ ἐποίησεν, οὐκ αἰσχρόν, παρθένῳ δὲ αἰσχρόν). Questo è il giudizio che Platone condivide pienamente, a giudicare dal modo in cui fa parlare Agatone.

197 d 1-e 5. οὗτος... νόημα: questo finale del discorso di Agatone è un inno in prosa che elenca in forma di canto, con grande abilità retorica, i doni di Eros. Naturalmente, Platone vuole mettere in evidenza l'abilità tecnica di Agatone e mostrare la sua mancanza di adeguati contenuti. È un perfetto completamento del «contro-modello» poetico, cui il discorso di Socrate si contrappone come «modello» anche nel finale, in modo ben preciso. Sulla tecnica di composizione di Agatone è illuminante quanto, mettendolo in bocca a un suo servo, ci dice Aristofane in *Thesm.* 52-7: [Agatone è pronto] «a porre al dramma le travi di quercia. / Piega nuove volute di versi, / e tornisce e incolla, / conia sentenze, piazza nomi, / e plasma e arrotonda / e versa nell'imbuto» (δρυόχους τιθέναι δράματος ἀρχάς. / κάμπτει δὲ νέας ἁψῖδας ἐπῶν, / τὰ δὲ τορνεύει, τὰ δὲ κολλομελεῖ, / καὶ γνομοτυπεῖ κἀντονομάζει / καὶ κηροχυτεῖ καὶ γογγύλλει / καὶ χοανεύει); trad. Del Corno.

198 a 1-**199** c 2. QUARTO INTERLUDIO: INTERVENTO DI SOCRATE.

198 a 3-10. τὸν... οὐκ οἶμαι: è un gustosissimo gioco ironico, in cui Socrate, col termine ἀπορήσοιμι al rigo **7**, sembra fare addirittura richiamo a Poros, che vedremo essere il padre di Eros, delle cui «risorse», dopo il discorso di Agatone, dice di essere rimasto privo, e quindi in quella situazione di ἀ-πορία che è propria di «Penia», ossia della «Povertà», che vedremo madre di Eros. Il termine viene richiamato e negato da Erissimaco in 198 a 9-10: τὸ δὲ σὲ ἀπορήσειν, οὐκ οἶμαι. E Socrate tornerà a riprenderlo in 198 b 2: ἀπορεῖν, in modo <

www.scribd.com/Baruch_2013

emblematico. Si tratta del tipico gioco dell'ironia socratica, ossia di affermare una cosa per alludere al contrario di ciò che si dice, qui messa in atto con la tecnica della paronomasia. Vedremo che Socrate, ben lungi dall'essere in una situazione di ἀπορία, si rivelerà nel suo discorso pieno delle più straordinarie «risorse».

198 b 1-c 1. Καὶ... εἶχον: Platone spinge la sua ironia alle estreme conseguenze, elogiando soprattutto la parte finale del discorso di Agatone, che era un pirotecnico gioco retorico di parole privo di contenuti.

198 c 1-5. καὶ γάρ με Γοργίου... ποιήσειεν: dalla critica di Agatone Platone passa alla critica del suo maestro Gorgia. Partendo dall'assonanza del nome di Gorg-ia con quello del mostro Gorg-one, Socrate dice di essere stato colto dalla paura che Agatone gli scagliasse addosso la testa di Gorgia e lo trasformasse in pietra, come appunto faceva Gorgone lanciata da Persefone, che trasformava in pietra coloro contro i quali veniva lanciata. Cfr. Omero, *Il.* V 741 sg.; VIII 349, e soprattutto *Od.* XI 633-5: «Mi prese una pallida angoscia, / che non mi mandasse dall'Ade, l'insigne Persefone, / la testa della Gorgone, il terribile mostro» (ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει, / μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου / ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια). Cfr. anche Pindaro, *Pyth.* 10,44-8, p. 108 Bowra. Socrate è atterrito dalla Γοργίου κεφαλήν come se fosse Γοργείην κεφαλήν. <

198 c 5-**199** a 3. καὶ ἐνενόησα... ἔπαινος: Platone presenta qui in sintesi una critica ai criteri dei discorsi di elogio consacrati dalle varie scuole retoriche, cui oppone il criterio fondato sulla verità (cfr. *Introduzione*, p. LVIII sg.). Si tratta di concetti che vengono sviluppati e studiati in tutte le loro implicanze e conseguenze nel *Fedro*; si veda Reale, *Fedro*-Valla, *passim.*

199 a 5-6. ἡ γλῶσσα... φρὴν οὔ: è un verso di Euripide, *Hipp.* 612: verso divenuto celeberrimo e parodiato da Aristofane, *Thesm.* 275 sg. e *Ran.* 101 sg., 1471. Platone ne fa un richiamo anche in *Theaet.* 154 d 3-6.

199 b 2-5. ὅρα... ἐπελθοῦσα: Socrate sottopone la sua decisione a Fedro, perché, come abbiamo visto, era il πατὴρ τοῦ λόγου, 177 d 5, e quindi responsabile della decisione da prendere in materia.

199 b 6-c 2. Τὸν... ἄρξασθαι: all'accettazione della proposta di Socrate fa seguito la sua richiesta di fare alcune «domande» ad Agatone. Si tenga presente che in 194 d 1-8 Fedro aveva troncato un discorso iniziato fra Socrate e Agatone, in quanto rompeva le regole stabilite; e proprio per questo motivo occorreva che Fedro, ora, concedesse a Socrate un formale ed esplicito permesso di iniziare il suo discorso con una interrogazione di Agatone; cfr. *supra*, la nota a 194 d 1-8.

www.scribd.com/Baruch_2013

199 c 3-212 c 3. DISCORSO DI SOCRATE: EROS COME RICERCA DEL BENE PER SEMPRE. Questo discorso è di gran lunga il più ricco e il più complesso. Si divide in tre parti. Come abbiamo visto nell'*Introduzione*, p. LIX sgg., Platone lo imposta riproducendo le sequenze delle «iniziazioni misteriche». Nella parte iniziale confuta Agatone e lo libera dagli errori, in modo da metterlo nelle giuste condizioni per ricevere il vero messaggio su Eros (199 c 3-201 c 9). Nella seconda parte, con la maschera della sacerdotessa Diotima di Mantinea (201 d 1-209 e 4), Platone spiega in che cosa consista la natura di Eros (201 d 1-204 c 6) e quali siano i vantaggi che porta agli uomini (204 c 7-209 e 4). Nell'ultima parte Platone presenta il momento supremo dell'iniziazione ai misteri delle cose d'amore, che consiste nella «contemplazione» e nell'«unione» con il Bello assoluto (209 e 5-212 a 7). Infine, Socrate trae le conclusioni del discorso (212 b 1-c 3). Data la complessità di questo discorso, procederemo, nel commento, a un esame delle singole parti, e indicheremo in modo dettagliato le articolazioni e le scansioni di ciascuna di esse.

199 c 3-201 c 9. PRIMO INTERVENTO DI SOCRATE. Questo primo momento del discorso socratico è articolato in tre punti: 1) *Eros è sempre amore di qualche cosa* (199 c 3-199 e 8). 2) *Eros implica sempre desiderio della cosa cui tende e quindi mancanza di essa* (200 a 1-201 a 1). 3) *Ciò di cui Eros sente desiderio e mancanza è il bello e il buono* (201 a 2-c 9).

È facile cadere nell'errore ermeneutico di intendere questa parte < iniziale del discorso di Socrate come una sorta di «prologo», in un certo senso staccato dal resto, in quanto qui è Socrate stesso che svolge il ruolo di chi interroga e confuta, e Agatone svolge il ruolo di chi è interrogato e confutato; nella parte successiva, invece, è la sacerdotessa Diotima di Mantinea che interroga e confuta, e Socrate svolge il ruolo di chi è confutato e istruito; nella parte finale, poi, la sacerdotessa parla da sola, ed esprime addirittura il dubbio che Socrate sia in grado di seguirla fino in fondo. In effetti, il gioco drammaturgico che Platone mette in atto è assai complesso. In primo luogo, si deve tenere conto del fatto che i due momenti essenziali dell'iniziazione ai misteri (i cosiddetti «piccoli» e «grandi» misteri) erano preceduti da un momento in cui l'adepto doveva venire «purificato», ossia liberato dalle idee fallaci che portava con sé. In secondo luogo, si deve ben comprendere la ragione per cui Platone considerava proprio la «confutazione» una «liberazione dalle idee fallaci» e quindi una «purificazione». In terzo luogo, proprio Socrate era stato assunto da Platone, nella maggior parte dei suoi dialoghi, come figura emblematica del «dialettico» che «confuta» l'interlocutore e lo «libera» dalle idee fallaci. Di conseguenza,

www.scribd.com/Baruch_2013

l'operazione preliminare alla celebrazione dei misteri sulle cose d'amore, ossia la liberazione mediante confutazione di Agatone (che riassumeva alcuni degli errori degli altri convitati e anche della *communis opinio*), non poteva venire introdotta se non dalla figura stessa di Socrate come «dialettico» e «confutatore» per eccellenza. I motivi per cui il discorso non poteva essere condotto fino alla fine in questo modo, per non guastare la festa del simposio in onore di Agatone, lo abbiamo già spiegato e avremo occasione di ribadirlo, introducendo la seconda parte del discorso. Qui citeremo passi di Clemente di Alessandria e di Teone di Smirne, che confermano la tesi che stiamo sostenendo, ossia che le iniziazioni ai misteri si svolgevano secondo i tre momenti indicati, che qui Platone imita. In secondo luogo, richiameremo l'importantissimo passo del *Sofista* di Platone, in cui la «confutazione» viene presentata proprio come «liberazione dalle false opinioni che non permettono di accedere alla verità», ossia come «liberazione dagli errori» e quindi come «purificazione».

Clemente scrive (*Strom.* VII 4, 27,6, trad. Pini): «Noi affermiamo necessario purificare preventivamente le anime dalle opinioni viziose e cattive attraverso la retta ragione, e solo dopo volgersi al commento dei principali capitoli [della fede]. Infatti, anche prima dell'iniziazione ai misteri si vuole applicare certi riti di purificazione agli iniziandi, nella convinzione che solo dopo essersi spogliati dei pensieri empi ci si debba disporre a [ricevere] la tradizione della verità» (Αὐτίκα καὶ τὰς ψυχὰς προκαθαίρειν χρεών φαμεν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ μοχθηρῶν δογμάτων διὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ, καὶ τότε οὕτως ἐπὶ τὴν τῶν προηγουμένων κεφαλαίων ὑπόμνησιν τρέπεσθαι, ἐπεὶ καὶ πρὸ τῆς τῶν μυστηρίων παραδόσεως καθαρμούς τινας προσάγειν τοῖς μυεῖσθαι μέλλουσιν ἀξιοῦσιν, ὡς δέον τὴν ἄθεον ἀποθεμένους δόξαν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ τρέπεσθαι παράδοσιν).

Ed ecco il passo di Platone, *Soph.* 229 e 1-230 e 3 (trad. Mazzarelli), che contiene una spiegazione di straordinaria portata della «confutazione» come «purificazione» (solo se si medita questo passo a fondo si può intendere il preciso senso, in dimensione «misterica», di questa parte iniziale del discorso di Socrate nel *Simposio*): «Straniero – Dell'insegnamento esercitato attraverso i discorsi, una parte mi sembra essere una via più aspra; l'altra sua parte, invece, più piana. / Teeteto – Come chiamiamo l'una e l'altra di queste? / Straniero – Una, veneranda per l'antichità, "costume patrio", di cui gli uomini si servivano soprattutto nei rapporti con i figli, e di cui ancora oggi molti si servono, quando, secondo loro, i figli commettono qualche errore, ora rimproverandoli duramente, ora esortandoli più delicatamente. Tutto questo, insieme, si può molto correttamente chiamare "arte dell'ammonimento". / Teeteto – È così. / Straniero – Quanto all'al-

www.scribd.com/Baruch_2013

tra, invece, alcuni, quando danno una spiegazione a sé stessi, sembrano ritenere che ogni incultura è involontaria, e che chi crede di essere sapiente non può mai volere apprendere nessuna di queste cose di cui crede di essere esperto, e che, anzi, la specie di educazione mediante ammonimenti, pur con molta fatica, ottiene poco. / Teeteto – E pensano giustamente? / Straniero – Così, si accingono a scacciare questa opinione nell'altro modo. – / Teeteto – In quale? / Straniero – Interrogano sugli argomenti sui quali uno crede di dire qualcosa, mentre non dice nulla (Διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταί τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν), poi, passano facilmente in rassegna le opinioni, dato che sono di uomini che vanno errando, e, raccogliendole con i discorsi, le confrontano tra loro sul medesimo argomento, e dimostrano che esse sono contrarie a sé stesse, nello stesso tempo, riguardo ai medesimi argomenti, in confronto con le medesime cose, secondo gli stessi punti di vista (ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὑταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας). Ed essi, vedendo ciò, si inaspriscono con sé stessi, ma diventano miti nei confronti degli altri, e in questo modo si liberano delle grandi e rigide opinioni che avevano su sé stessi, e di tutte le liberazioni questa è la più gradevole da ascoltare, e dà la massima sicurezza a chi la prova. Infatti, amico, a coloro che li purificano, pensando, come pensano i medici per i corpi, che un corpo non può trarre vantaggio dal cibo offertogli, prima che gli siano espulsi gli impedimenti interni, quelli che hanno pensato la stessa cosa anche riguardo all'anima, che essa non avrà vantaggio dalle nozioni offertele, prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia apparire puro, e tale da ritenere di sapere solo quello che sa, e non di più. / Teeteto – Questa è la migliore e più saggia delle disposizioni. / Straniero – Per tutte queste ragioni, Teeteto, noi dobbiamo dire che la confutazione è la più grande e la più potente delle purificazioni (τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι), e, d'altro canto, dobbiamo pensare che chi non è stato confutato, anche se fosse il Grande Re, poiché non è stato purificato per quanto riguarda le cose più grandi, è privo di educazione, e anche brutto, in relazione a ciò in cui, a chi ha intenzione di essere veramente felice, converrebbe essere puro e bello in massimo grado».

Sempre Clemente (V 11, 70, 7-71, 1, trad. Pini) ci spiega i momenti dell'iniziazione ai misteri, oltre al momento della preliminare purificazione: «Non a torto danno inizio anche ai misteri greci le cerimonie "purificatrici", come per i "barbari" l'abluzione. Dopo di che seguono i "piccoli misteri", che contengono, per così dire, il fondamento della dottrina e della preparazione ai futuri ["grandi misteri"], poi, appun-

www.scribd.com/Baruch_2013

to, i "grandi misteri" riguardanti tutta la vita: e qui non c'è da imparare ma da "contemplare" e da "meditare" profondamente sulla natura e sulla realtà» (οὐκ ἀπεικότως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἕλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν. μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων, τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων, οὗ μανθάνειν ⟨οὐκ⟩ ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα).

Teone di Smirne (*intr.* 14, 20 sgg. Hiller) conferma queste tappe dell'iniziazione: «La prima parte dell'iniziazione è la purificazione preliminare, in quanto non si deve far partecipare ai misteri senza distinzione tutti coloro che desiderano partecipare, ma ce ne sono alcuni che la voce dell'araldo elimina, come coloro che hanno mani impure e la cui parola è imprudente; e anche coloro che non vengono respinti è necessario che si sottopongano a una certa purificazione. Dopo la purificazione viene al secondo posto la trasmissione delle cose sacre. Al terzo posto viene la cosiddetta iniziazione epoptica» (τὸ μὲν προηγούμενον καθαρμός· οὔτε γὰρ ἅπασι τοῖς βουλομένοις μετουσία μυστηρίων ἐστίν, ἀλλ' εἰσὶν οὓς αὐτῶν εἴργεσται προαγορεύεται, οἷον τοὺς χεῖρας μὴ καθαρὰς καὶ φωνὴν ἀξύνετον ἔχοντας, καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς μὴ εἰργομένους ἀνάγκη καθαρμοῦ τινος πρότερον τυχεῖν. μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δευτέρα ἐστὶν ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις· τρίτη δὲ ⟨ἡ⟩ ἐπονομαζομένη ἐποπτεία). Teone parla anche di una quarta e di una quinta tappa; ma si tratta di momenti cerimoniali e di complemento, ossia di consacrazione degli adepti. Aristotele (*de philos.*, fr. 15 Ross) conferma che nel terzo momento, quello epoptico, «gli iniziati non debbono apprendere, bensì subire e disporsi in un certo modo, in quanto evidentemente ne erano già diventati idonei» (τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους).

199 c 3-**199** e 8. *Eros è sempre amore di qualche cosa.* In questo primo momento (come del resto anche nei due successivi) Platone fa iniziare e svolgere da Socrate un discorso «dialettico» impostato su domanda e risposta (un vero e proprio «modello» del metodo confutatorio «ironico-maieutico»). In pochi altri dialoghi si trovano pagine che presentano questo tipo di metodo nella sua essenza, in modo sintetico così forte. In particolare emerge in modo preciso la funzione determinante della «domanda» del tipo di quella che fa Socrate e la sua netta preminenza dal punto di vista ermeneutico sulla «risposta». Queste pagine possono considerarsi, sotto certi aspetti, le più perfette composte da Platone sulla base di questo metodo dialettico. Cfr. Gadamer, *Verità e Metodo* 2000, p. 747. La «superiorità» delle domande

www.scribd.com/Baruch_2013

di Socrate metterà in gioco la presupposizione di Agatone, lo «libererà» dalle sue «false opinioni» e lo porterà a riconoscere di «non sapere», e quindi aprirà la strada alla comunicazione del sapere.

199 c 3-6. Καὶ μήν... ἄγαμαι: Socrate riprende l'impostazione che Agatone aveva dato al problema concernente l'elogio di Eros senza essere in grado poi di svilupparlo in modo adeguato. Bisogna davvero stabilire prima di tutto τίς ἐστιν ὁ Ἔρως, ossia definirne la natura o essenza, e poi esaminare quali siano le sue opere, τὰ ἔργα αὐτοῦ. Abbiamo visto come Agatone, invece della definizione dell'essenza di Eros, abbia fornito un complesso elenco di «attributi» (di qualità) e illustrato le «opere di Eros» con un inno in prosa che risolveva i contenuti nella musica delle frasi e delle parole. Non basta, dunque, impostare bene un problema (come fanno alcuni sofisti cui Agatone si ispira), ma bisogna anche svolgerlo e risolverlo altrettanto bene. E questo secondo momento risulta essere molto più difficile del primo.

199 c 7. καλῶς... οἷός ἐστι: è una affermazione di carattere ironico. E l'ironia è addirittura accentuata dal punto di vista terminologico: prima Socrate ha usato la propria espressione tecnica τίς ἐστιν, ora, nell'elogio ironico al discorso di Agatone, torna all'espressione οἷός ἐστι, che è quella più generica, e quindi sfocata, usata da Agatone stesso e che più che all'essenza si riferisce alle qualità.

199 d 1-9. τόδε εἰπέ... καὶ τοῦτο: questo giro di domande incluse nella prima ha posto non pochi interpreti in grande imbarazzo; e, in effetti, è facile fraintenderlo, se non si segue il preciso tracciato dialettico che Socrate sta mettendo in atto. La struttura del problema posto è la seguente. (a) Eros è amore «di qualche cosa» (τινός) oppure «di nulla»? (b) Con il genitivo τινός non si deve però intendere se Eros sia amore per esempio «di una madre» (μητρός τινός) o «di un padre». (c) Infatti, posta in questo modo, la domanda risulterebbe ridicola (γελοῖον). (d) La si deve invece intendere nel senso in cui si intende quest'altra domanda: il padre è padre «di qualcuno» o no? (e) La risposta a tale domanda sarebbe: è «padre di un figlio o di una figlia». f) E identica sarebbe anche la risposta nel caso che la domanda riguardasse la madre. Di difficile interpretazione è il punto (b): che senso bisogna dare ai genitivi «di una madre» e «di un padre»? E in che senso si parla di «ridicolo» al punto (c)? Quattro sono le soluzioni proposte dagli studiosi. (1) Bury (*Symp.*, p. 89 sg.) intendeva il genitivo come «genitivo oggettivo» (seguendo Ast), e quindi nel senso di «amore per una madre»; di conseguenza, riteneva che Eros per la madre o per il padre fosse cosa assurda, in quanto Eros verrebbe qui inteso come «passione sessuale». Ma, in realtà, l'Eros di cui parla Socrate va ben al di là della passione sessuale, come viene dimostrato nel corso dell'intero discorso. È quindi una interpretazione fuorviante, ripresa e ribadita anche da

www.scribd.com/Baruch_2013

altri interpreti, come ad esempio da Rosen 1968, p. 211 sgg. Anche Robin (1929=1989, p. LXXIII sg.) intendeva il genitivo come «oggettivo», ma gli dava una interpretazione del tutto particolare. Parlare dell'amore per una madre o per un padre restringerebbe notevolmente le dimensioni del problema, riducendolo a una questione limitata e contingente, mentre è in realtà assai più vasta: «Se la questione fosse in effetti di sapere se l'amore è amore di un padre o di una madre, piuttosto che di un cavallo o di una statua, si tratterebbe di una questione risibile. In realtà, la questione è dello stesso tipo di questa: "Padre è padre *in senso assoluto*, senza essere padre *di* figli?". "Fratello è fratello *in senso assoluto*, senza essere fratello *di* fratelli o *di* sorelle?". Questi esempi mettono in piena luce e il rapporto di correlazione e la generalità di questo rapporto nel quadro della correlazione in questione. Dunque, l'amore è amore di qualche cosa, è un *relativo*, e quindi non si può, come si è invece fatto finora, parlare dell'Amore in senso assoluto, ossia indipendentemente dalla relazione con ciò, qualsiasi cosa esso sia, di cui è amore (199 c-e; cfr. 200 e)». Ma gli esempi che seguono, 199 e 1 sgg., che si incentrano su «fratello» e «sorella» non danno ragione a Robin, come vedremo. (2) Altri studiosi danno al genitivo di cui discutiamo il significato di «genitivo di origine», e quindi danno alla domanda questo senso: «Eros deriva da una madre o da un padre?». Intesa in tal senso, la domanda diventa «ridicola» rispetto alla domanda precedente e viceversa. (3) Molti intendono il genitivo nel senso di «genitivo soggettivo», dando alla domanda questo significato: «io non domando se l'amore richiede un soggetto, ossia se deriva da qualcuno, come da un padre o da una madre». L'obiezione che si fa a questa esegesi consiste nel fatto che, in tal caso, non si spiega la ragione per cui Socrate dichiari tale domanda «ridicola». (4) A nostro avviso, la spiegazione sta proprio nel gioco della contrapposizione delle due forme di genitivo, quella «oggettiva» e quella «soggettiva». Socrate dice: state attenti che quel genitivo τινός va inteso in senso «oggettivo» e non «soggettivo»; infatti, se si intende in senso soggettivo, la domanda sull'«amore *di*...», come dimostra l'esempio dell'amore *del* padre e *della* madre, diventa ridicola, in quanto del tutto ovvia e banale. Il problema che viene posto riguarda non il «soggetto» di Eros, ma il suo «oggetto», e quindi la dinamica della relazione che caratterizza il soggetto Eros in rapporto al suo oggetto. Gli esempi che seguono riguardanti il fratello e la sorella confermano quanto stiamo dicendo.

200 a 1-201 a 1. *Eros è sempre desiderio di ciò di cui sente mancanza.*

200 a 1-b 3. Τοῦτο... δοκεῖ: il ragionamento si basa sulla identifi- <
cazione di Eros con «desiderio» (ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν), e sulla interpretazione del desiderio come «tendenza a cercare di possedere ciò di

www.scribd.com/Baruch_2013

cui si è mancanti»: non si può desiderare se non ciò di cui si è mancanti. Si noti il gioco messo in atto con i termini εἰκός, εἰκότος (a 7-8) e ἀνάγκη (a 9, b 2). Agatone vorrebbe limitarsi a concedere la conclusione come «verosimile», mentre Socrate lo costringe ad ammettere la «necessità» di essa. Come da tempo alcuni studiosi hanno rilevato, Socrate costringe Agatone a passare dal piano della retorica (che si basava appunto sull'εἰκός) a quello della dialettica (che si fondava invece sulla necessità, ἀνάγκη); cfr. *Phdr.* 272 b 7-274 b 5 e 275 d 7-e 1; cfr. anche 266 e 3 e il nostro commento a questi passi in Platone, *Fedro*-Valla. Platone fa sicuramente richiamo anche a una idea espressa da Agatone «storico» sul «verosimile» (εἰκός) in versi diventati molto celebri, che Aristotele riassume nella *Poet.* 18, 1456 a 23-5 (cfr. anche 18, 1456 a 24) e riporta puntualmente in *Rhet.* II 24, 1402 a 10 sg. (= Agatone, fr. 9, p. 765 Nauck²): τάχ' ἄν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγοι / βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνειν οὐκ εἰκότα («del verosimile si può dire proprio questo / che ai mortali accadono molte cose non verosimili»).

200 a 9. τὸ ἐπιθυμοῦν... ἐστιν: riprende un concetto espresso già nel *Ly.* 221 d 7 sg.: τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ.

200 b 4-201 a 1. Καλῶς... φάναι: il fondamento del ragionamento che viene qui fatto è di carattere ontologico. Si mette in evidenza il fatto che Eros è strettamente connesso con quel tipo di essere che non è nella dimensione dell'essere dell'eterno ma del «divenire», ossia è in balìa dello scorrere del tempo, e quindi è strettamente connesso a quella struttura ontologica che implica un non-avere, un non-essere qualcosa, e di conseguenza l'avere «mancanza» e «bisogno». Proprio per questo motivo il possesso di certe cose non può che essere limitato al presente, e quindi sorge *eo ipso* il bisogno di averle anche in futuro. Eros implica sempre qualcosa di «ulteriore» rispetto a ciò che si ha al presente. Cfr. su questo passo e sul tema in questione Buchner 1965, pp. 39-45. Si tratta di un connotato dell'Eros platonico che fa comprendere la sua caratteristica di forza «acquisitiva» e la sua netta differenza rispetto a quella «donativa» dell'*agape* cristiana.

201 a 2-c 9. *Ciò di cui Eros sente desiderio sono le cose belle e buone.* In questo passo vengono esplicitate conseguenze di quanto detto nei due paragrafi precedenti: si tratta di conseguenze che rovesceranno l'immagine di Eros non solo di Agatone ma della *communis opinio* dei Greci; le cose di cui Eros è amante sono le cose belle e buone, da cui si ricava che è privo di esse e per questo ne ha bisogno.

201 a 2-6. ἀναμνήσθητι... ἔλεγες: è un richiamo a quanto Agatone ha detto in 197 b 3 sgg.

201 b 11-2. Κινδυνεύω... εἶπον: si noti come la «confutazione»

www.scribd.com/Baruch_2013

operata da Socrate abbia prodotto un grande effetto: Agatone dice espressamente di non avere conoscenza (vera conoscenza) di ciò che ha detto. Se si rileggono i passi di Clemente di Alessandria e del *Sofista* di Platone, che abbiamo riportato *supra*, nella nota a 199 c 3-201 c 9, si comprenderà in che misura Agatone si stia rendendo «degno» di affrontare le successive fasi dei misteri (almeno di quelle dei «piccoli misteri») delle cose d'amore.

201 c 1. καλῶς γε εἶπες: Socrate afferma, ma in senso ironico, che Agatone ha parlato bene: sappiamo quanto i contenuti del discorso di Agatone fossero inadeguati, e per di più Agatone stesso ha appena detto che non aveva nessuna conoscenza di ciò di cui aveva parlato. Perché, allora, Socrate dice che Agatone ha parlato bene? Socrate torna a fare un elogio alla «forma» del discorso, in antitesi con il contenuto; ciò che in sostanza intende dire risulta essere questo: si può fare un discorso molto bello nella forma e tuttavia vuoto di idee (cfr. Hug, *Symp.*, p. 125).

201 c 4-5. τὰ δὲ ἀγαθὰ καλά: concezione squisitamente ellenica, spesso ribadita da Platone; cfr. in particolare *Phil.* 64 e 5 sgg.; *Tim.* 87 c 4 sg.: «tutto ciò che è buono è bello» (πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν). Come vedremo, il Bello non è se non il Bene che si manifesta. Cfr., per un approfondimento del tema e per il commento di alcuni dei passi citati, Reale 1997[20], pp. 445 sgg. e 489 sgg. <

201 c 6-7. Ἐγώ... λέγεις: cfr. *supra*, la nota a 201 b 11-2.

201 c 8-9. Οὐ μὲν... ἀντιλέγειν: che la verità per la sua stessa essenza sia «inconfutabile» è tesi centrale in Platone. La verità coincide con l'essere (con l'οὐσία) in senso pieno (emblematiche sono ad esempio le espressioni di *Resp.* VI 508 d 5: ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, e di IX 585 d 3: ἀληθειάς τε καὶ οὐσίας μετέχει), e, appunto in quanto coincide con l'οὐσία, la verità è per sua natura inconfutabile. Cfr. *Gorg.* 473 b 10 sg.: «il vero non si confuta mai» (τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται). Aristotele stesso riprenderà tale dottrina. Il testo-base a questo riguardo è il secondo libro della *Metafisica*, in cui si dice, tra l'altro (*Metaph.* α 993 b 30-1, trad. Reale): «sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας).

201 d 1-**204** c 6. PRIMA SEZIONE DELLA PRIMA PARTE DEL DISCORSO DI DIOTIMA: LA NATURA DI EROS. Gli argomenti svolti in questa prima parte sono sei: 1) *Eros è un «intermedio» fra bello e buono, fra brutto e cattivo* (201 d 1-202 b 5). 2) *Eros non è un dio, ma un «dèmone»* (202 b 6-e 1). 3) *Il potere di Eros è quello di operare una «mediazione» fra il mondo degli uomini e quello degli dèi* (202 e 2-203 a 8). 4) *La madre di*

www.scribd.com/Baruch_2013

Eros è Penia (la povertà) e il padre è Poros (l'espediente) (203 a 9-c 4). 5) *Eros ha per natura i caratteri derivati in modo mediato dalla madre e dal padre* (203 c 5-e 5). 6) *Eros è filosofo* (203 e 5-204 c 6).

Abbiamo già detto (ved. *Introduzione*, p. LVIII sgg.) quali siano le ragioni per cui viene introdotto il personaggio della sacerdotessa e indovina Diotima di Mantinea, e come essa sia in realtà la maschera assunta da Socrate per rivelare la verità sull'Eros (cfr. nota a 201 d 2-3). Inoltre, avremo numerose conferme della tesi (che pure abbiamo già presentato nell'*Introduzione*, pp. XXV-XXVII) secondo cui, nel gioco drammaturgico messo in atto da Platone, la posizione di «confutato» che Socrate assume nel colloquio con Diotima è quella propria di Agatone stesso. Sulla base del criterio sopra stabilito (199 c 3 sgg.), in questa prima parte viene definita la natura di Eros (τίς ἐστιν ὁ Ἔρως), mentre nella seconda parte verranno tratte le conseguenze concernenti τὰ ἔργα αὐτοῦ, ossia le opere e i vantaggi che Eros produce (204 c 7-209 e 4). Come questa prima parte anche la seconda è articolata, con struttura di carattere speculare, in sei argomenti. (Recenti studi sul discorso di Diotima sono quelli di Casertano 1997 e Sier 1997.)

201 d 1-202 b 5. *Eros è un «intermedio» fra bello e brutto, buono e cattivo.* Nel leggere questo primo argomento si deve tenere presente il fatto che il concetto di «intermedio» (μεταξύ) gioca un ruolo essenziale nel pensiero platonico (si veda Reale 1997[20], pp. 237 sgg., 353 sg., 636 sgg.). La realtà è distinta non solo in due, ma in tre piani: essere «sensibile», essere «intelligibile», essere «intermedio» fra sensibile e intelligibile. Nell'ambito dell'essere «intermedio» Platone poneva non solo gli «enti matematici», di cui parlava soprattutto nelle «dottrine non scritte» (con ampi accenni anche nei dialoghi), ma altresì l'anima, come risulta soprattutto dal *Timeo* (cfr. Reale 1997[20], pp. 657-75). Eros è strettamente legato all'anima, come Platone dimostra in modo particolare nel *Fedro*. Poco più avanti (202 e 3 sgg.) Platone espliciterà la questione in modo conveniente, sia pure nei limiti imposti dal contesto della problematica discussa e dal modo poetico-misterico con cui viene trattata.

201 d 2-3. γυναικὸς... πολλά: su questo personaggio si è molto di- <
scusso. Qualcuno (a cominciare da Kranz 1926) vorrebbe identificare Diotima con un personaggio storico. Ma tutti gli elementi che emergono dalle ricerche portano a concludere che, anche posto che sia esistita una Diotima di Mantinea (ma nessun autore classico parla di lei, e gli autori tardi che ne parlano attingono da Platone stesso le cose che dicono), qui verrebbe in ogni caso del tutto «trasfigurata», in quanto ciò che di essa si dice non corrisponde a realtà; inoltre, esprime concetti squisitamente platonici, sia nei contenuti che nella forma

www.scribd.com/Baruch_2013

(la σοφία di Diotima coincide a perfezione con la σοφία di Platone). Diotima è la maschera emblematica che assume Socrate (naturalmente, il Socrate ideale che esprime il pensiero di Platone) per comunicare quell'ispirazione avuta per strada e prima di entrare nella casa di Agatone. Intanto, sia il nome di «Diotima» che quello di «Mantinea» hanno (o possono avere) un significato etimologico allusivo. Διό-τιμα potrebbe significare «che Zeus onora»; un frammento di Sofocle, da tempo segnalato dagli studiosi a questo riguardo, è particolarmente significativo: «nessuno è sapiente, tranne colui che dio onora» (σοφὸς γὰρ οὐδεὶς πλὴν ὃν ἂν τιμᾷ θεός), fr. 226, p. 184 Nauck². E Μαντινική richiama μαντική, ossia la mantica, e quindi richiama l'ispirazione di Socrate di cui *supra*, 174 d 5 sgg. e 220 c 3 sgg.

201 d 3-5. καὶ Ἀθηναίοις... νόσου: si tratta di un evento inventato per dare al personaggio un rilievo d'eccezione. Gli studiosi ritengono che l'evento al quale Platone può aver pensato nel creare con la fantasia il suo racconto sia la terribile peste che, all'inizio della guerra del Peloponneso (nel 430 a.C.), si diffuse in Atene, e di cui parla Tucidide, II 47 sgg. Sempre Tucidide, II 54, parla di un vaticinio che veniva ripetuto dai vecchi: «verrà la guerra dei Dori e con lei la pestilenza»; anche questo può avere ispirato Platone. In tal caso, i sacrifici con cui la sacerdotessa avrebbe spostato di dieci anni la peste dovrebbero cadere, sia pure nella dimensione della fantasia, nel 440 a.C. Tuttavia, che qui Platone non parli di un fatto storico, ma costruisca un racconto fantastico è provato anche dalla perfetta corrispondenza tra lo spostamento di dieci anni della pestilenza in Atene a opera dei sacrifici compiuti dalla sacerdotessa Diotima e lo spostamento di dieci anni dell'avanzata dei Persiani attribuito ai sacrifici fatti da Epimenide, narrato da Platone stesso in *Leg.* I 642 d 4-e 2. Clinia dice all'ospite ateniese: «Forse hai sentito dire che Epimenide è un uomo divino. Ebbene, questo Epimenide fu un mio antenato e dieci anni prima delle guerre persiane venne presso di voi guidato da un oracolo divino, per compiere alcuni sacrifici (θυσίας... τινας) che il dio aveva prescritto. Siccome trovò gli Ateniesi preoccupati dalla avanzata persiana, egli profetizzò che prima di dieci anni (δέκα... ἐτῶν), lì non avrebbero messo piede...». Sul tipo di sacrifici che Diotima avrebbe fatto fare agli Ateniesi, cfr. *Phdr.* 244 d 5 sgg. e il nostro commento in Platone, *Fedro*-Valla, p. 205 sg. e Linforth, *Telestic*, pp. 163-72.

201 d 5. ἦ δὴ καὶ... ἐδίδαξεν: questa istruzione sulle cose d'amore ricevuta da Socrate da parte di Diotima viene collocata in primo luogo nella dimensione della favola e narrata come avvenuta «una volta» (ποτ[έ], 201 d 2); dall'altro è immaginata e presentata espressamente come realizzatasi nel corso di una serie di incontri successivi, come risulta da 206 b 5-6, 207 a 5-6, 207 c 5-6.

www.scribd.com/Baruch_2013

201 d 7-e 7. αὐτὸς... ἀγαθός: Socrate assume ora, a un tempo, la maschera di Agatone e quella di Diotima: quando parla sotto il nome di Socrate presenta, in realtà, il modo di pensare di Agatone, e quindi assume anche il ruolo del «confutato», mentre quando parla sotto la maschera di Diotima assume il ruolo di confutante. Pertanto, è sempre Socrate che parla (o meglio Platone stesso con la maschera di Socrate), giocando sullo scambio continuo della maschera di Diotima con quella di Socrate/Agatone. Si immagini un grande attore (nel nostro caso un grande autore-attore) che recita contemporaneamente due parti, scambiando continuamente una maschera con l'altra.

201 e 8-202 a 3. Καὶ ἐγώ... ἀμαθίας: poiché Platone fa assumere da Socrate il modo di pensare di Agatone, può fingere di presentarlo come ignaro di una dottrina che gli è ben nota, e che più volte ricorre nei dialoghi (in particolare in *Soph.* 257 b 3 sgg.), ossia la precisa distinzione fra «contrario» e «diverso». Pertanto, il non-bello (μὴ καλόν) è «diverso» dal bello, ma non è necessariamente «brutto» (αἰσχρόν), così come il «non-buono» (μὴ ἀγαθόν) è diverso dal buono, ma non è necessariamente «cattivo» (κακόν). Il «non-sapiente» è diverso dal sapiente, ma non è necessariamente «ignorante». Fra gli opposti c'è, dunque, l'«intermedio» (μεταξύ); e, come esempio chiarificatore, Socrate adduce l'«opinione» (δόξα), che è appunto un «intermedio» fra «sapienza» e «ignoranza».

202 a 5-8. Τὸ ὀρθὰ... ἀμαθία: la dottrina della «retta opinione», < qui solo richiamata per cenni, è ben sviluppata in *Men.* 97 a 3 sgg. Il conoscere senza essere in grado di fornire spiegazione (λόγον δοῦναι) significa non avere conoscenza della causa, come si legge in *Men.* 97 e 6-98 a 4: «le opinioni vere, per tutto il tempo che rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi con la conoscenza della causa (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ)».

202 a 8-9. ἔστι... ἀμαθίας: il concetto di «opinione» (δόξα) come < «intermedio» fra scienza e ignoranza è sviluppato e ontologicamente fondato nella *Repubblica*: la scienza è quella forma di conoscenza che riguarda il vero essere, l'ignoranza è una forma di non-conoscenza che riguarda il non-essere, e l'opinione è quella forma di conoscenza che sta a mezzo fra scienza e ignoranza, in quanto riguarda il «divenire», che sta a mezzo fra «essere» e «non-essere». In *Resp.* V 477 a 6-b 1 Platone riassume la dottrina nel modo che segue: «se esiste qualcosa che ha come caratteristica propria quella di essere e di non-essere a un tempo, non sarebbe, per così dire, collocabile in mezzo (μεταξύ) fra la sfera del vero essere e quella dell'assoluto non-essere? / Sì, proprio in mezzo (μεταξύ). / Pertanto, se a ciò che è veramente abbiamo

www.scribd.com/Baruch_2013

riferito la conoscenza, e, invece, a ciò che non è, necessariamente abbiamo riferito l'ignoranza, non ti pare che per questa sfera della realtà che è intermedia bisogna cercare un tipo di conoscenza che sia a sua volta intermedio fra l'assoluto non sapere e la scienza, posto che una cosa di tal fatta esista davvero?», e in *Resp.* V 478 c 13-d 3 si ribadisce: «L'opinione non ti sembra un qualcosa più oscuro della conoscenza e più chiaro dell'ignoranza? [...] E allora, sta fra l'una e l'altra? [...] L'opinione, dunque, è un intermedio fra queste due realtà (Μεταξὺ ἄρα ἂν εἴη τούτοιν δόξα)».

202 b 6-e 1. *Eros non è un dio, bensì un «gran dèmone».* Platone trae le conseguenze dalle premesse poste, applicando la dottrina dell'«intermedio» al concetto di dio: il non-dio non è necessariamente la negazione di dio; e poiché dio equivale a «immortale», il non-immortale non è necessariamente mortale, ma un «intermedio». Nella religione dei Greci c'era una tipica figura «intermedia» fra dèi e uomini, ossia il «dèmone». Eros è identificato appunto con un dèmone.

202 b 6-7. ὁμολογεῖται γε... εἶναι: si tratta della *communis opinio*, ma espressa in modo particolare nel discorso di Agatone, che ha presentato Eros come il dio «più felice, perché è il più bello e il più buono» (195 a 6-7). <

202 c 4. Εἷς μέν... δ' ἐγώ: è una battuta ironica di grande effetto: Platone sta presentando una tesi rivoluzionaria ed eretica per la teologia pagana, e fa coinvolgere da Diotima anche Socrate/Agatone con una mossa di straordinaria forza sconvolgente per chi era legato alla *communis opinio*.

202 c 7. φῂς εὐδαίμονας εἶναι: cfr. *supra*, 195 a 5-7.

202 d 11. Ὥσπερ τὰ πρότερα... : cfr. *supra*, 202 a 2 sgg.

202 d 13-e 1. Δαίμων μέγας... θνητοῦ: che i dèmoni siano qualcosa di «intermedio» fra dio e non-dio è tesi che si trova ad esempio in Euripide, *Hel.* 1137: «c'è qualcosa che è dio o non dio o qualcosa di mezzo» (ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον). Ma che Eros sia un dèmone è tesi introdotta proprio da Platone. Ricordiamo che nel *Fedro* Platone parla di Eros come di un dio, ma, contrariamente alle apparenze, mantiene questa tesi del *Simposio*, con un esplicito richiamo. Infatti, in *Phdr.* 242 e 2 dice chiaramente che Eros è «un dio o qualcosa di divino» (θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως). Cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. 201 sg. <

202 e 2-**203** a 8. *Il grande potere e la funzione di «mediatore» svolta da Eros.* Questo passo è di grande importanza teoretica, in quanto in esso Platone dà a Eros uno straordinario rilievo ontologico, e attribuisce al suo essere «intermedio» la funzione di «mediazione», e quindi fa di Eros un «mediatore». Eros costituisce un completamento <

www.scribd.com/Baruch_2013

dell'essere in modo che il tutto risulti ben collegato con sé medesimo (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι, 202 e 6-7). In *Phd.* 99 c 5 sg. questo legame è fatto coincidere con il Bene stesso: «il Bene e il conveniente sono ciò che lega e tiene insieme l'universo» (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν). Analogo concetto ritorna in *Resp.* V 462 a 1-b 2, dove si dice che il Bene è ciò che lega la Città e la fa una (ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν, 462 b 1 sg.); e anche in *Resp.* IV 443 c 9-444 a 2, dove si presenta come compito supremo dell'uomo quello di legare i vari sentimenti e le varie tendenze, ossia le varie parti dell'anima: «con il legare tutti questi elementi diventare totalmente da molti uno» (πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν); 443 d 7-e 1. Ma già abbiamo avuto occasione di dire, e meglio vedremo più avanti, che Eros è strettamente legato al Bene di cui è incessante ricerca, ed è, sotto certi aspetti, una forza del Bene stesso che attira a sé tutte le cose. Si veda la nota a 203 a 1-4.

202 e 3. Ἑρμηνεῦον: cfr. un passo parallelo in *Epin.* 985 b 1-4.

202 e 5. ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν: cfr. Omero, *Od.* I 318 e III 58, dove si trova analoga espressione.

202 e 8. περὶ... τελετὰς: cfr. *Resp.* II 365 a 1 sgg. e *Leg.* V 738 b 5-d 4.

203 a 1. γοητείαν: cfr. *Leg.* I 649 a 4.

203 a 1-4. θεὸς... καθεύδουσι: la funzione mediatrice essenziale di Eros risulta ancora più chiara se si pone attenzione alla drastica affermazione che fa qui Platone: «Un dio non si mescola all'uomo» (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται). Si ricordi che con μείγνυται si esprimeva, nel mito greco, anche l'unione sessuale tra dèi e uomini, e quindi la «mescolanza» fra dèi e uomini era intesa in senso globale. Ed è proprio questo rapporto fra dèi e uomini che qui viene negato, in quanto gli dèi vengono portati su un piano di «trascendenza» totalmente nuovo. Questo suonava per un Greco come qualcosa di spaventoso e di minaccioso. Krüger (1995, p. 151) rileva: «La minacciosa frattura tra Dio e l'uomo sarebbe insuperabile, se non apparisse nella vita mondana stessa la potenza di una passione paradossale, che si chiama Eros. Platone accentua il problema della religione misterica, perché egli riconosce l'autonomia dell'uomo in modo altrettanto risoluto del razionalismo. Se, tuttavia, non c'è un amore di Dio verso gli uomini, che è la grazia [...], allora solo la potenza di un desiderio autonomo, l'amore demonico dell'uomo, che lo spinge, insoddisfatto, al di là di ogni cosa mondana, può condurre a Dio, o quanto meno può voler condurre. In luogo di Cristo sta, nel "mistero" della filosofia platonica, il *mediatore Eros*». La relazione degli dèi con gli uomini, dunque, si fonda su Eros. <

203 a 5. δαιμόνιος ἀνήρ: cfr. 219 b 7-c 1.

203 a 6. βάναυσος: cfr. *Theaet.* 176 c 4-d 1; *Resp.* IX 590 c 2-6.

www.scribd.com/Baruch_2013

203 a 6-7. οἱ δαίμονες ... εἰσιν: Platone mescola qui un concetto di alta metafisica con le comuni credenze religiose elleniche. Di «dèmoni» egli ha parlato anche in altri suoi scritti, come ad esempio in *Phd.* 107 d 6; *Resp.* III 392 a 5; IV 427 b 7; 617 e 1; *Phdr.* 246 e 6; *Leg.* IV 713 d 2; 717 b 3. Platone non ha tuttavia sviluppato una dottrina sui dèmoni. Il primo a essersi avviato su questa strada è stato Senocrate, come ha dimostrato Heinze (*Xenokrates*, in un ampio capitolo dal titolo *Dämonenlehre*, pp. 78-123). La demonologia è stata, poi, uno dei capisaldi dei Medioplatonici; cfr. in particolare Plutarco, *de defectu oraculorum*; *de Iside et Osiride; de genio Socratis*, *passim*; cfr. inoltre Apuleio, *de deo Socratis*; infine vanno ricordati i Neoplatonici in generale. <

203 a 9-c 4. *La madre, il padre, il tempo e il luogo della nascita di Eros.* In questo mito celeberrimo ritroviamo gli emblematici canoni di «riconoscimento» delle caratteristiche di Eros, ossia la «madre» e il «padre» da cui è nato, nonché il «quando» e il «dove» è avvenuto il suo concepimento. La «mediazione sintetica» di opposte forze, che verrà esplicitata nel paragrafo successivo, diventa molto più chiara e comprensibile alla luce di questo mito. Si tenga inoltre presente il fatto che nella «istruzione» degli adepti ai misteri che avveniva nella fase dei «piccoli misteri», che qui Platone imita, si faceva uso anche dei «miti», come ci dice Plutarco, *de defectu oraculorum* 22, 422 c, in cui parla di Cleombroto che tratta in forma di mito delle cose che sono in discussione (μυθολογοῦντος), «così come nelle iniziazioni ai misteri, senza fornire né dimostrazione né conferma di quanto diceva» (καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος). E in questo passo del *Simposio* il mito di Eros gioca questo ruolo, con la differenza sostanziale della spiegazione concettuale che Platone presenta dopo di esso. Come sopra abbiamo già accennato, questo mito sembrerebbe contraddire quanto Platone stesso dice in *Phdr.* 242 d 9: «Non credi che Eros sia figlio di Afrodite e che sia un dio?» (τὸν Ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόν τινα ἡγῇ;). Ma, sempre in *Phdr.* 242 d 10, Platone fa capire di limitarsi qui alla *communis opinio*, facendo dire a Fedro: «Almeno si dice» (Λέγεταί γε δή). Inoltre, per i «suoi» lettori preparati, richiama la dottrina di Eros come dio «o qualcosa di divino» (ἤ τι θεῖον), e per di più con la precisazione «se [...] è, come in realtà è» (*Phdr.* 242 e 2: εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι). Platone, per una scelta drammaturgica, nel *Fedro* non approfondisce la questione: ciò l'avrebbe portato a infrangere la «giusta misura» del discorso, senza rispettare le regole della proporzione tra le parti dello scritto, che vengono teorizzate proprio in questo dialogo (cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. 201 sg. e *passim*). <

www.scribd.com/Baruch_2013

203 b 3. ὁ τῆς Μήτιδος ὑὸς Πόρος: di Metis parla Esiodo, *Theog.* 886 sg.: «Zeus, re degli dèi, condusse come prima sposa Meti (Saggezza), che sa assai più cose degli dèi e degli uomini mortali» (Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν, / πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων). Metis aveva un importante ruolo nell'Orfismo; cfr. frr. 56, 60, 65, 83, 85, 97, 168, 169, 170 Kern. Poros si incontra (probabilmente) in Alcmane, 5 pap. Oxy. 2390, fr. 2 col. III, vol. I, p. 51 Davies = 5 fr. 2 col. III, vol. II, p. 392 Campbell. Poros, che impersona l'Espediente, figlio della Sagacia, esprime la capacità di procurarsi ciò di cui si ha bisogno. Pertanto, Poros esprime una esplicazione particolare del principio del Bene di attirare a sé le cose. Cfr. *Introduzione*, p. LXIV sg., e Reale 1997[20], p. 470 sg.; Reale, *Eros* 1997, p. 170 sgg. Plutarco nella sua esegesi (*de Iside et Osiride* 57, 374 d) interpretava Poros come il principio primo del Bene-Uno e non come una sua esplicazione: «Poros non è diverso da ciò che è il primo amato e desiderato e bastevole a sé stesso» (ὁ γὰρ Πόρος οὐχ ἕτερός ἐστι τοῦ πρώτου ἐρατοῦ καὶ ἐφετοῦ καὶ τελείου καὶ αὐτάρκους).

203 b 4. ἡ Πενία: Penia è la personificazione della Povertà, resa celebre in questa veste da Aristofane nel *Pluto*, 415-620. Qui in Platone esprime la personificazione di quella «mancanza» che ha bisogno di ciò di cui è mancante, ossia come ἀ-πορία di ciò che ha Πόρος (203 b 8). Ma già i seguenti versi del *Pluto* di Aristofane, in un certo senso (sia pure in modo rudimentale), anticipano il concetto di Penia che sollecita la ricerca del bene, anche se in chiave di commedia (*Plut.* 468-70, trad. Romagnoli): «Povertà – E, se vi provo / che d'ogni vostro bene io son la causa, / io sola, e tutti voi per me campate» (κἂν μὲν ἀποφήνω μόνην / ἀγαθῶν ἁπάντων οὖσαν αἰτίαν ἐμὲ / ὑμῖν δι' ἐμέ τε ζῶντας ὑμᾶς). Penia rappresenta, infatti, il principio materiale, che, per sua stessa natura, aspira a ricevere ciò che non ha; cfr. *Introduzione*, p. LXIV sg.; Reale 1997[20], p. 470 sg. e Reale, *Eros* 1997, p. 174 sgg. E non solo Platone, ma lo stesso Aristotele (*Phys.* I 9, 192 a 18 sg.) ribadisce questo concetto, affermando che al divino e al bene la materia «aspira e protende per sua stessa natura» (πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν). A proposito di Penia già Plutarco, *de Iside et Osiride* 57, 374 d (trad. Cilento) affermava, a giusta ragione: «[Platone] chiama la materia col nome di Penia, bisognosa com'è, di per sé stessa, del bene e pregna di lui ed eternamente bramosa e partecipe di lui» (Πενίαν δὲ τὴν ὕλην προσεῖπεν, ἐνδεᾶ μὲν οὖσαν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν τοῦ ἀγαθοῦ, πληρουμένην δ' ὑπ' αὐτοῦ καὶ ποθοῦσαν ἀεὶ καὶ μεταλαμβάνουσαν).

203 b 6. εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον: anche il «giardino di Zeus» è tratto da Platone dalla tradizione. Ne fa cenno, infatti, Sofocle, fr. 297, p. 200 Nauck[2] (ἐν Διὸς κήποις...). Plotino, *Enn.* III 5, 9, lo ren-

www.scribd.com/Baruch_2013

derà celebre con una sua interpretazione allegorica, che però va oltre il testo platonico: il giardino di Zeus sarebbe la luce e lo splendore del dio che penetra nell'anima.

203 c 1-4. διὸ... οὔσης: le ragioni per cui Eros è seguace di Afrodite sono due: perché è stato concepito nel giorno stesso in cui è nata Afrodite (ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, 203 b 2), subito dopo il banchetto tenuto dagli dèi per festeggiare l'evento (b 2-4) e quindi in conseguenza delle feste natalizie della dea (c 3); perché è per sua natura amante del bello e Afrodite è bella (c 3-4). Che Eros fosse «seguace» (ἀκόλουθος, c 2) di Afrodite era una *communis opinio*.

203 c 5-e 5. *I caratteri di Eros sono quelli della madre e del padre.* In questo paragrafo Platone esplicita i concetti che ha anticipato nel mito di Penia e di Poros, che erano stati presentati come padre e madre di Eros, e precisa in che senso Eros abbia una struttura ontologica «bipolare» che media sinteticamente mancanza e bisogno con l'acquisizione progressiva di ciò di cui manca. Fuor di metafora, Eros rappresenta la tendenza sempre crescente del principio materiale a ricevere il principio formale, elevandosi, via via, sempre di più al principio supremo del Bene. Proprio nel rinnovarsi di questa tendenza e nel suo realizzarsi a vari livelli, in questa tensione «bipolare dinamica», Eros rappresenta quel «legame che tiene insieme l'essere» (cfr. la nota a 202 e 2-203 a 8) e quindi garantisce la stabilità del permanere nell'essere, come vedremo meglio nella seconda sezione di questa parte del discorso di Diotima. Un punto-chiave del pensiero dei Greci – che la metafisica platonica porta alle estreme conseguenze – sta nella concezione del reale secondo una «struttura bipolare». Philippson (1983, p. 66) precisa: «Nella forma di pensiero polare [...] i contrari di una coppia non sono soltanto tra loro indissolubilmente collegati, come i poli dell'asse di una sfera, ma essi, nella loro più intima esistenza logica, precisamente cioè polare, sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto, essi perderebbero il loro stesso senso». Eros è un esempio emblematico di questa «forma bipolare» del pensare ellenico: la conclusione che trae Platone è infatti la seguente: Eros non è mai «povero di risorse», ma non è mai neppure «ricco» (οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως... οὔτε πλουτεῖ, e 4-5); il che significa che Eros è «sempre povero-e-sempre-ricco», nella tensione dinamico-bipolare di cui abbiamo detto.

203 c 6-d 3. πρῶτον μὲν... σύνοικος: vengono elencati i caratteri che Eros ha ricevuto dalla madre Penia, che capovolgono per intero quei caratteri che Agatone aveva descritto (ἁπαλός τε καὶ καλός, c 7), qui richiamati come opinione dei più (οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, c 7). Inoltre, alcuni di questi caratteri del dèmone Eros rispecchiano certi

www.scribd.com/Baruch_2013

caratteri tipici di Socrate, «uomo demonico» (203 a 5) e vero amante, come per esempio l'essere non bello e delicato, ma «duro e ispido» e soprattutto l'essere sempre «scalzo» (ἀνυπόδητος, d 1, che richiama 220 b 1-c 1). Le molteplici corrispondenze fra Eros e Socrate nel *Simposio* sono state elencate in modo puntuale da Riedweg 1987, p. 14 sg.

203 d 5. ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης: il nesso fra i due termini è ben spiegato da Platone in *Prot.* 349 e 2 sg. (trad. Reale): «I coraggiosi (ἀνδρείους) tu li chiami audaci (θαρραλέους), oppure no? / Sì, e li chiamo anche temerari (ἴτας), perché affrontano cose che i più temono di affrontare».

203 d 5-6. θηρευτὴς δεινός: l'essere «straordinario cacciatore» di ciò che è bello e buono come carattere di Eros corrisponde in modo emblematico al suo essere «filosofo», di cui subito sotto si dirà, in quanto la filosofia è un andare «a caccia della scienza» (θήραν ἐπιστημῶν, *Theaet.* 198 a 7), è un andare «a caccia dell'essere» (τὴν τοῦ ὄντος θήραν, *Phd.* 66 c 2), «andare a caccia del bene» (θήραν... τοῦ ἀγαθοῦ, *Gorg.* 500 d 9 sg.).

203 d 6. πλέκων μηχανάς: è una espressione in assonanza con quella che si legge in Euripide, *Andr.* 66: «che intrighi stanno tramando?» (ποίας μηχανὰς πλέκουσιν αὖ;).

203 d 7. φιλοσοφῶν... τοῦ βίου: cfr. *infra*, 204 a 1-c 6.

203 d 8. δεινὸς γόης: per una corrispondenza di questo carattere di «incantatore» che è proprio di Eros con Socrate si veda *infra*, 215 c 1 sgg.

204 a 1-c 6. *Eros è filosofo.* L'identificazione del filosofo con Eros è una caratteristica peculiare della filosofia platonica. Oltre a questo passo e al *Simposio* in generale, lo scritto che meglio fa comprendere questa identificazione è il *Fedro* (cfr. Reale, *Fedro*-Valla, *passim*). In questo dialogo, infatti, Platone dimostra come «Eros» e «dialettica» siano come le sistole e diastole del filosofare, e conclude lo scritto, in cui ha trattato ampiamente dell'Eros (oltre che dell'arte dello scrivere), addirittura con la «preghiera del filosofo». Senza l'amore, e quindi senza una passione che lo sorregge, il pensiero umano non può essere se non un pensiero debole. Perciò una filosofia senza Eros (in senso platonico) rimane sterile. D'altra parte, tutta la filosofia platonica ruota attorno al Bello e al Bene, e, come Krüger (1995, p. 201) ha giustamente rilevato, «Dove si tratta del Bello e del Buono, si tratta necessariamente anche dell'Eros; chi non conosce il Bello nella sua verità misconosce anche l'Eros». Si veda quanto Platone dice in 204 a 2-4 in modo esplicito. Krüger (1995, p. 199) ha sottolineato il rapporto del problema dell'Eros con la tematica della *Repubblica*: «È importante che anche nella *Repubblica* la natura della filosofia venga inter-

www.scribd.com/Baruch_2013

pretata, in un passo decisivo, "eroticamente" (474 c sgg.), e che, in questo contesto, le Idee vengano introdotte come oggetti dell'Eros (475 e sgg.; cfr. anche 485 b-c, 490 a-b)». Dunque, il nesso fra Eros e Filosofo è strutturale e irreversibile.

204 a 1-2. θεῶν... γενέσθαι: il testo emblematico a questo riguardo è *Phdr.* 278 d 3-6, in cui, parlando di colui che sa fare i discorsi scritti e orali in modo debito e sa in che misura lo scritto dipende dall'oralità, si precisa: «Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un dio; ma chiamarlo filosofo (φιλόσοφον), ossia amante di sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato».

204 b 2-4. ἔστιν... φιλόσοφον εἶναι: è questa la ragione più profonda dell'identificazione di Eros con il Filosofo per eccellenza: la filosofia è infatti ricerca della sapienza, ossia di una delle cose più belle, ed Eros è, a sua volta, ricercatore del bello. Nel finale del discorso di Diotima sarà esplicitato con ampiezza questo concetto nella descrizione della «scala di Eros», e in particolare nella descrizione degli ultimi gradini; cfr. *infra*, 210 b 6-212 a 7.

204 b 4-8. φιλόσοφον... αὕτη: riprende le caratteristiche della struttura bipolare di Eros mostrando la loro corrispondenza con quelle dei filosofi, che sono quindi οἱ μεταξύ, quelli che stanno a mezzo fra gli «dèi sapienti» e gli «uomini ignoranti», con la dinamica che questa struttura intermedia comporta.

204 b 8-c 6. ὃν δὲ σὺ... διῆλθον: viene qui capovolta la tesi centrale di Agatone, che identificava, appunto, Eros con l'«amato» e non con l'«amante».

204 c 5. ἁβρὸν: è un *hapax* in Platone. Qualche studioso pensa che possa trattarsi di una reminiscenza poetica, per esempio di Sofocle, *Trach.* 523 (ἁ δ' εὐῶπις ἁβρά). Ma in 197 d 7 ad Agatone è fatto usare, nel suo inno in prosa, il corrispondente sostantivo ἁβρότης, e con ἁβρόν Platone ha fatto richiamo certamente a quel termine usato nel discorso di Agatone; il significato di ἁβρόν corrisponde comunque ad ἁπαλός, che, come sappiamo, esprime un connotato di Agatone, da lui messo in evidenza per rispecchiare sé stesso in Eros; cfr. la nota a 195 c 6-196 a 1.

204 c 7-209 e 4. SECONDA SEZIONE DELLA PRIMA PARTE DEL DISCORSO DI DIOTIMA: I BENEFICI CHE EROS PORTA AGLI UOMINI. Come la prima sezione, anche questa seconda si incentra su sei punti: 1) *Eros offre agli uomini il vantaggio di venire in possesso delle cose belle e buone e quindi di essere felici* (204 c 7-205 a 4). 2) *Eros è il desiderio di cose buone, anche se il nome di Eros si dà solamente a una forma specifica di*

www.scribd.com/Baruch_2013

tale desiderio (205 a 5-d 9). 3) *Eros è tendenza a possedere il Bene per sempre* (205 d 10-206 a 13). 4) *Eros è tendenza a procreare nel Bello* (206 b 1-207 a 4). 5) *Eros è aspirazione all'immortalità* (207 a 5-208 b 6). 6) *Eros porta a partorire nel Bello non solo il corpo ma anche l'anima al fine di raggiungere l'immortalità* (208 b 7-209 e 4).

Risulta chiaro, dai temi indicati in questa sezione, che Diotima svolge la seconda parte del problema generale posto già da Agatone (ma da lui non risolto), che era quello di stabilire quale fosse la «natura» di Eros e quali fossero, di conseguenza, le «opere» di Eros e i «benefici» che dona agli uomini. Si tratta sempre del primo momento dell'iniziazione ai misteri delle cose d'amore (ossia dei «piccoli misteri»), che consisteva nella comunicazione dei contenuti, e quindi nel momento dell'«istruzione». Questa è la parte più complessa e anche più difficile da interpretare; ma, se si entra nell'ottica ellenica, che qui Platone porta alle estreme conseguenze, le cose diventano chiare. In particolare, come vedremo nei tre ultimi paragrafi, Platone parla di una «immortalità» come finalità e causa motrice dell'Eros, intendendola non già come immortalità dell'anima quale essere metasensibile (e quindi collocandosi nella dimensione dell'essere in senso metafisico), bensì nella dimensione dell'essere fisico, e quindi dell'uomo come essere che vive nella sfera del divenire e ha irreversibili rapporti con la morte. Cfr. *Introduzione*, p. LXV sgg. e Reale, *Eros* 1997, pp. 184-99.

204 c 7-205 a 4. *I vantaggi che Eros offre agli uomini.* Il ragionamento è impostato in modo stringente: Eros porta l'uomo a ricercare e a possedere le cose belle, le quali gli procurano precisi vantaggi. E poiché il «bello» coincide con il «bene», questi precisi vantaggi che si ottengono possedendo il bello si chiariscono con il possesso del bene: tale possesso comporta per l'uomo la «felicità». Questo concetto squisitamente ellenico costituisce la base di tutti i ragionamenti che seguiranno.

204 c 8. ὁ Ἔρος... τοῖς ἀνθρώποις: corrisponde alla questione sopra posta da Agatone, ossia quali siano i «doni» di Eros (τὰς δόσεις, 195 a 5), ripresa da Socrate con il termine ἔργα (199 c 5, ripetuto in 201 e 2) invece di δόσεις. La questione viene svolta in modo assai complesso: infatti in 206 b 3 invece di τὰς δόσεις il problema viene concentrato su τὸ ἔργον, ossia sull'«attività» da cui dipendono tali «doni», e in 207 a 7 addirittura sull'αἴτιον, ossia sulla «causa» fondativa di questo atto. Con un gioco di centri concentrici che si allargano e si restringono in modo dinamico, Platone illustra sia gli estremi limiti cui Eros giunge, sia il centro da cui prende le mosse.

204 e 4. Γενέσθαι... αὐτῷ: questa affermazione emblematica verrà ripetuta in varie forme: esprime il carattere «acquisitivo» dell'Eros

www.scribd.com/Baruch_2013

platonico (che tende a raggiungere e a possedere sempre di più), di natura ben differente da quello «donativo».

204 e 5-**205** a 3. Καὶ... ἀπόκρισις: esprime la concezione «eudemonistica», propria non solo del pensiero platonico, ma anche del pensiero dei Greci in generale. Platone nel finale del *Clit.* 410 e 7-8 dice che «raggiungendo il fine supremo della virtù si diventa felici» (ἐμπόδιον τοῦ πρὸς τέλος ἀρετῆς ἐλθόντα εὐδαίμονα γενέσθαι). Questo è il tema centrale della *Repubblica* in modo particolare.

205 a 5-d 9. *Eros è il desiderio di cose buone, anche se il nome di Eros si dà solamente a una forma specifica di tale desiderio.* In questo paragrafo Platone presenta Eros in «dimensione ontologica». Eros è la tendenza a possedere le cose buone per essere felici (come è stato dimostrato in 204 c 7-205 a 4). Tale tendenza viene però esplicata dagli uomini in vario modo, nel senso che essi scelgono diverse vie per raggiungere il bene ed essere felici. Alcuni cercano di raggiungere il bene mediante il «guadagno», altri mediante la pratica della «ginnastica», altri mediante l'esercizio della «filosofia», e altri in altri modi ancora. Il fatto che queste varie forme di pratiche per raggiungere il bene ed essere felici non siano chiamate col nome di Eros dipende da una scorretta nomenclatura: il nome di Eros che, di per sé, vale per tutte le attività con cui l'uomo ricerca il bene per essere felice, viene indebitamente ristretto a una sola forma (quella connessa con la bellezza), e si usano altri nomi per indicare le altre. Tuttavia, sotto i diversi nomi si nasconde la medesima realtà, ossia «il grandissimo e astuto Eros» (d 2-3).

205 b 8-c 10. Ὥσπερ... ἔφην: l'esempio della ποίησις che viene fatto dalla sacerdotessa per spiegare in che senso e in che misura può accadere che, fra varie attività che sono di per sé uguali, a una sola di esse venga dato il nome che competerebbe a tutte quante, è illuminante. Purtroppo in traduzione il testo perde la portata che ha nell'originale, in quanto ποίησις, in italiano e in altre lingue moderne, non viene tradotto, ma traslitterato con il termine «poesia». Di conseguenza, esso perde l'originario valore, in quanto viene a ricoprire un'area semantica ristretta. Il termine ποίησις significa «creazione»; ma se si traduce con «creazione», perde quella restrizione lessicale di cui parla Platone (e si mantiene proprio quell'ampiezza che Platone dice che il termine in discussione nell'uso greco è venuto a perdere); traducendo invece con «poesia» si perde la dimensione dell'intero espresso dal termine «creazione» in senso globale, al punto che il discorso perde forza. Naturalmente, ποίησις e ποιηταί potrebbero in ogni caso tradursi anche con «poesia» e «poeti»; ma il lettore dovrebbe, poi, caricare tali termini con quel valore che in greco <

www.scribd.com/Baruch_2013

avevano. Il senso è chiarissimo: «poesia» e «poeta» sono termini che di per sé indicano ogni forma di «creazione» e i vari tipi di «creatori», anche se vengono usati per identificare quel particolare tipo di attività creativa connessa con i versi e la musica. Qui Platone chiama in causa il concetto di «creazione» come un far passare «dal non essere all'essere» (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, b 9). Cfr. anche *Soph.* 219 b 4-5 (πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ). Ma ci si deve ben guardare dall'intendere tale passaggio «dal non essere all'essere» nel senso di una *creatio ex nihilo*. Il «non-essere» di cui parla Platone è la «realtà informale e indeterminata» di ciò a cui il «creatore» impone una «forma», e di conseguenza lo fa essere una «determinata» cosa. Quello di Platone è, quindi, una forma che potremmo chiamare di «semi-creazionismo» (cfr. Reale 1997[20], pp. 698-707).

205 d 2-3. ὁ μέγιστός τε... ἔρως: i due aggettivi hanno un sapore di citazione poetica, o quantomeno rispecchiano un gioco poetico fatto da Platone medesimo. Il concetto espresso in modo allusivo è quello descritto in maniera dettagliata *supra*, 204 d 3 sgg. L'epiteto δολερός, che indica Eros come «astuto ingannatore», potrebbe forse richiamare Saffo, fr. 1, v. 2, p. 2 Lobel-Page, in cui si parla di Afrodite come di «tessitrice di inganni», δολόπλοκε. <

205 d 7-8. ἔρωτά τε... ἐρασταί: sono termini che non si possono tradurre mantenendo come nell'originale la radice di Eros, ma anche tradotti nel modo nostro indicano il gioco dinamico dell'Eros come soggetto, come oggetto e come azione che collega soggetto e oggetto.

205 d 10-**206** a 13. *Eros è tendenza a possedere il Bene per sempre.* Qui Platone giunge al cuore del problema che sta trattando, e presenta la definizione più pregnante di Eros, con un ragionamento stringato: ciò che gli uomini amano è il Bene; ma proprio in quanto lo amano, vogliono esserne in possesso; e non solo momentaneamente, ma per sempre. Di qui emerge la definizione dell'Eros come «tendenza a essere in possesso del bene per sempre» (206 a 11-2). Platone tocca il punto centrale della sua filosofia, che è appunto il principio supremo del Bene. Poiché egli definiva il Bene come Uno (fare unità di ogni divisione); e inoltre, poiché proprio questo concetto di Eros come aspirazione all'Uno Platone lo ha espresso in modo dettagliato con la maschera della Musa della commedia nel discorso di Aristofane senza congiungerlo con il concetto di Bene, di conseguenza, fa richiamare qui da Diotima quel discorso, spiegando come esso vada inteso in connessione appunto con il Bene.

205 d 10-**206** a 1. Καὶ λέγεται... δοκοῦσιν: cfr. *Introduzione*, p. LI sgg. Eros è, sì, la ricerca dell'Uno e il superamento di ogni forma di

www.scribd.com/Baruch_2013

divisione e di molteplicità disordinata, ma tale ricerca è ben lungi dal risolversi nella semplice unione di due esseri umani: l'amicizia di due uomini deve essere una forza che spinge alla ricerca del «primo Amico» (cfr. *Ly.* 219 c 7-d 2), ossia dell'Uno-Bene.

205 e 6-7. εἰ μὴ... ἑαυτοῦ: questo dell'identità del «bene» con ciò che è «proprio» (ciò che porta a essere in sommo grado ciò che si è, ossia ciò che porta a realizzare la propria essenza), è un concetto squisitamente platonico, espresso in modo sintetico in forma di princìpio in *Resp.* IX 586 e 2: «il bene in sommo grado per ciascuno consiste in ciò che a lui è proprio in sommo grado» (τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ οἰκειότατον).

205 e 7-**206** a 1. οὐδέν γε... τοῦ ἀγαθοῦ: anche questo è un concetto-chiave che Platone ha desunto – sviluppandolo e portandolo alle estreme conseguenze – da Socrate. Si veda, ad esempio, come Platone dimostri questa tesi in modo dettagliato in *Gorg.* 467 c 5-468 c 8, facendo vedere come gli uomini non vogliano, in realtà, le cose che fanno di volta in volta, ma vogliano raggiungere il «fine» in funzione del quale fanno quelle cose. E il fine che gli uomini vogliono raggiungere è sempre un bene (ciò che ritengono essere bene) e mai un male.

206 b 1-**207** a 4. *Eros è tendenza a procreare nel Bello.* Come abbiamo sopra detto, Platone approfondisce, qui, la questione dei «vantaggi» che Eros porta agli uomini (il possesso del Bene per sempre), ponendo la domanda sull'ἔργον, ossia sul tipo di «attività» e di «impegno» che gli uomini mettono in atto per raggiungere quei vantaggi. Il Bene costituisce sempre un rimedio all'indigenza dell'uomo. Ora, l'indigenza suprema è la morte, ed Eros è quella «contropotenza salvatrice» che cerca di porre rimedio alla morte. L'attività con cui gli uomini cercano di ottenere i vantaggi che Eros porta a questo male è la «generazione», sia nella dimensione del «corpo» che in quella dell'«anima». Ma la generazione fisica come la procreazione spirituale non può avvenire se non nella Bellezza. Pertanto, quell'ἔργον dell'Eros consiste nel «procreare e partorire nel bello» (**206** e 5), a cominciare dalla dimensione del fisico. Poiché alcuni a torto hanno pensato a una distonia fra la temperie spirituale del *Simposio* e quella del *Fedone*, conviene riportare alcuni rilievi di due autori che, pur avendo vedute teoretiche opposte, raggiungono vedute perfettamente convergenti nell'interpretazione di queste pagine. Jaeger (*Paideia* II, pp. 326-7) scrive: «La risposta platonica a questo quesito non può sorprenderci, perché essa non sa affatto di moralismo o di elevata metafisica, ma è del tutto dedotta da un processo di natura, dall'amor fisico. Il nome di Eros spetta al desiderio di "generare nel bello". Il modo volgare di vedere le cose sbaglia solo in quanto limita questo impulso generativo al corpo, laddove, in verità, <

www.scribd.com/Baruch_2013

esso trova un'analogia perfetta nella vita spirituale. Il modo volgare è, però, limitato ma non del tutto erroneo, ed è bene partire dalla considerazione dell'atto generativo fisico, perché esso chiarisce la natura del corrispondente atto spirituale. La volontà generatrice fisica è fenomeno che si estende molto oltre il mondo umano». Hildebrandt (1947, pp. 253-4), dal canto suo, ha risposto a tutti coloro che vedono tra *Fedone* e *Simposio* una forma di *schisis*: «Chi interpreta il *Fedone* come una fuga dal mondo, dovrebbe dubitare che il *Fedone* e il *Simposio* possano provenire da uno stesso profeta, e tanto più che siano composti negli stessi anni. Entrambi tuttavia contengono uno stesso impulso all'eternità. Il *Fedone* assicura la ricchezza dell'anima mostrando nella sua profondità l'eterno e l'Idea. Il *Simposio* indica la via secondo cui anche i mortali possono partecipare all'eternità nella vita terrena». Sul passo del *Simposio* in cui si dice che «ciò che è immortale partecipa dell'immortalità in altro modo», ossia nella dimensione dell'eterno e dell'Idea, cfr. *infra*, 208 b 3-4. Per potere comprendere le pagine che seguono servirà fare un elenco dei termini che alludono alla «generazione» (che studiosi attenti già da tempo hanno a giusta ragione messo bene in evidenza). (1) In 206 b 7 incontriamo il «parto» nella bellezza, τόκος; (2) analogo significato ha γέννησις, 206 c 8, e 5, e 7, 209 b 4, d 7. (3) I due termini vengono anche uniti in forma endiadica: τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου, 206 e 5. (4) γένεσις, 206 d 3, 207 d 3. (5) τίκτειν, 206 c 3-4, 210 c 1, d 5, 212 a 5. (6) γεννᾶν, 206 d 7, 209 b 2-3, e 2, 210 a 7. (7) τίκτειν καὶ γεννᾶν, 206 d 5, 209 b 2, c 3. (8) γεννήτωρ, 209 a 4. (9) τὸ γεννηθέν, 209 c 4. (10) τὸ γενόμενον, 207 b 2. (11). Accanto a questi termini Hug (*Symp.*, p. 144) segnala anche i seguenti: (12) ἀποβλάστημα (rampollo), 208 b 5. (13) παῖδες (figli), 209 c 8. (14) ἔκγονα (creature), 209 d 2. Sempre Hug richiama giustamente l'attenzione sui seguenti termini che hanno significati afferenti a questa tematica: (15) ἡ κύησις (gravidanza), 206 c 7. (16) ἐγκύμονες, ἐγκύμων (fecondi), 208 e 2, 209 b 1. (17) κυεῖν (essere gravido), 206 c 1, 209 a 2, c 3. (18) τὸ κυοῦν (il gravido), 206 d 4, d 8. (19) κυῶν, 209 b 5. (20) τίκτειν ἐπιθυμεῖν (aver brama di partorire), 206 c 3 sg. (21) σπαργᾶν (essere turgido), 206 d 8. (22) τὸ κύημα χαλεπῶς φέρειν (soffrire nel portare la gravidanza), 206 d 7. (23) ὠδῖνος ἀπολύειν (liberare dalle doglie), 206 e 1. (24) κύημα (ciò di cui uno è gravido), 206 d 7. Crediamo proprio che l'insistenza con cui vengono ripetuti i termini connessi con la generazione faccia ben comprendere l'ottica in cui ci si deve collocare per intendere l'«atto» con cui Eros si realizza mediante la generazione nella dimensione del bello e la sua portata.

206 d 2. Μοῖρα... ἡ Καλλονή: le prime due figure sono tradizionali, < la terza è una creazione di Platone. La Moira è la personificazione della «porzione» di esistenza assegnata a ciascuno e quindi la dea del desti-

www.scribd.com/Baruch_2013

no (Omero, *Il.* XIX 87, 410; XXIV 49, 209 sgg.; cfr. anche *Od.* II 100; III 238 e 269; IV 196; XI 560; XVII 326; XIX 145; XXII 413; XXIV 29, 135). Ilitia è la stimolatrice del parto (*Il.* XI 269-71; XVI 187 sg.; XIX 103 e 119; in *Od.* XIX 188 si allude anche a una spelonca dedicata a Ilitia). Calloné è la personificazione della Bellezza, che qui Platone presenta come Colei che assume in sé le tradizionali funzioni di Moira e Ilitia, per le ragioni che ben sappiamo.

206 d 3. προσπελάζῃ: cfr. Omero, *Od.* IX 285 e Sofocle, *Oed. tyr.* 1101.

207 a 5-**208** b 6. *Eros come aspirazione all'immortalità.*

207 a 5-6. Ταῦτά τε... ποιοῖτο: viene qui detto in modo chiaro che l'insegnamento di Diotima è avvenuto non nel corso di un colloquio, ma in una serie di incontri. Questo viene ripetuto anche *infra*, 207 c 5-9.

207 a 7. εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος: si raggiunge qui il terzo e ultimo livello nella discussione del problema: dalla domanda sui vantaggi prodotti da Eros si è passati alla domanda sull'attività che Eros compie per ottenere questi vantaggi, per giungere ora alla domanda sulla «causa» per cui Eros mette in atto le sue azioni. Dunque, si domanda quale sia la ragione ultimativa dell'Eros.

207 c 5. ὅπερ νυνδὴ εἶπον: rimanda a quanto detto in 206 b 5-6.

207 c 9. οὗ πολλάκις ὡμολογήκαμεν: si veda quanto detto *supra*, nota a 207 a 5-6.

207 d 2. ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος: cfr. Euripide, fr. 816, 6-9, p. 626 Nauck^2: «o mortali che amate la vita... così Eros per i mortali è incluso nella vita» (ὦ φιλόζωοι βροτοί... οὕτως ἔρως βροτοῖσιν ἔγκειται βίου).

207 d 2-3. δύναται... παλαιοῦ: in *Leg.* IV 721 b 6-c 6 Platone ribadisce in maniera lucidissima, in forma di norma legislativa, i concetti che qui presenta in modo poetico: «Ogni cittadino contrarrà le nozze nell'età compresa fra i trenta e i trentacinque anni, pensando che l'essere umano per certi suoi caratteri naturali ha parte dell'immortalità e che perciò è istinto del tutto naturale quell'aspirazione che ciascuno ha di possederla. Effettivamente, il desiderio di godere di fama e di non cadere nell'anonimato una volta morti, rientra proprio in questo genere di desiderio (τὸ γὰρ γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα τοῦ τοιούτου ἐστὶν ἐπιθυμία). Dunque, l'umanità mostra affinità strutturali con il tempo nel suo complesso, perché gli è e gli sarà fino alla fine contemporanea, e in tal senso può dirsi immortale. Infatti, lasciando dopo di sé i figli e i figli dei figli e non perdendo la sua unità e individualità proprio grazie alla catena delle generazioni, la razza umana partecipa dell'immortalità

www.scribd.com/Baruch_2013

(τῷ παῖδας παίδων καταλειπόμενον, ταὐτὸν καὶ ἓν ὂν ἀεί, γενέσει τῆς ἀθανασίας μετειληφέναι)».

207 d 4-208 a 3. ἐπεὶ... πάσχει: i concetti espressi in questo passo – che riguardano l'uomo, sia nel suo aspetto fisico e materiale sia nelle conoscenze spirituali, trascinato in un perenne divenire, e che non rimane mai nelle medesime condizioni, e che quindi non rimane mai nel medesimo stato neppure nei contenuti delle sue conoscenze – sono ispirati a Eraclito. Aristotele ci informa che Platone subì forti influssi dall'eracliteo Cratilo, e che mantenne in modo stabile convinzioni eraclitee per quanto concerne la sfera del sensibile. *Metaph.* A 6, 987 a 32-b 1 (trad. Reale): «Platone, essendo stato fin da giovane amico di Cratilo e seguace delle dottrine eraclitee, secondo le quali tutte quante le cose sensibili sono in continuo flusso e di esse non è possibile scienza, mantenne queste convinzioni anche in seguito» (ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν). (Cfr. anche quanto riferisce Diogene Laerzio, III 6). Queste notizie dateci da Aristotele spiegano la puntuale ripresa in questo passo di idee espresse in modo icastico da Eraclito nei seguenti passi: fr. 16 Diano = 22 B 49 a Diels-Kranz = fr. 40 (c2) Marcovich (trad. Diano): «Nello stesso fiume entriamo e non entriamo, siamo e non siamo» (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν); fr. 21 Diano = 22 B 62 Diels-Kranz = fr. 47 Marcovich: «Immortali mortali, mortali immortali: viventi la morte di quelli, morenti la vita di questi» (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες); fr. 22 Diano = 22 B 88 Diels-Kranz = fr. 41 Marcovich: «La stessa cosa sono il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi mutando trapassano in quelli e quelli ritornano in questi» (ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα).

207 e 5. αἱ ἐπιστῆμαι: il termine è qui inteso non in senso tecnico specifico, ma nel senso di «conoscenze» in generale.

208 a 4-5. λήθη... ἔξοδος: cfr. un passo parallelo di *Phd.* 75 d 8-11 (trad. Reale): «questo è il sapere: una volta appresa la conoscenza di qualche cosa, mantenerla e non perderla. O non è questo che noi chiamiamo dimenticanza, o Simmia, cioè la perdita di conoscenza? (ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὦ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν;)».

208 b 1-6. τὸ ἀπιὸν... ἔπεται: questo concetto viene ripreso e ribadito da Aristotele, per cenni, in *Pol.* I 2, 1252 a 26 sgg., e in maniera estesa in *de an.* II 4, 415 a 26-415 b 7.

www.scribd.com/Baruch_2013

208 b 4. ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ: è una chiara allusione al diverso modo di partecipare dell'immortalità da parte dell'essere metasensibile, per esempio dell'anima, come si dimostra nel *Fedone, passim.* Cfr. anche Reale, *Fedro*-Valla, p. 208 sg.

208 b 7-209 e 4. *Eros porta a partorire nel Bello non solo il corpo ma anche l'anima, al fine di raggiungere l'immortalità.* Questo paragrafo presenta una spiegazione dei concetti espressi nel precedente e funge da conclusione della fase centrale dell'iniziazione ai misteri delle cose d'amore (che consiste nell'«istruzione» e nell'«insegnamento»). Questa conclusione avviene ormai in forma di un monologo, che Diotima fornisce in risposta alla domanda di Socrate di avere una conferma, ossia una dimostrazione, che le cose stanno proprio nel modo che è stato detto. Nel far presentare da Diotima la conferma della tesi che Eros porta l'uomo a produrre nuove creature mediante il «corpo» e mediante l'«anima» per desiderio di «immortalità», Platone mette in atto uno splendido gioco ironico-poetico: fa prima qualificare da Socrate Diotima come «sapientissima» (σοφωτάτη, b 8), e poi la fa parlare proprio nel modo in cui parlano i «perfetti sapienti» (οἱ τέλεοι σοφισταί, c 1), giocando sul significato ambiguo del termine, ossia alludendo al modo in cui parlano i veri maestri di sapienza e i maestri dell'arte del parlare. Però con il termine σοφισταί Platone fa richiamo a un tempo a Eros stesso, che *supra*, 203 d 8, era stato qualificato come «sapiente» (σοφιστής). E poiché Diotima è lo stesso Socrate, il gioco di Platone sta nel presentare sé stesso come colui che, con la maschera di Socrate/Diotima, parla proprio come οἱ σοφισταί, non solo nei contenuti ma anche nella forma. E per giunta richiama, nel corso della risposta, tutta una serie di versi o di frammenti di versi o di allusioni a versi di poeti. I versi o le parti di versi e le allusioni poetiche, che via via metteremo in evidenza, si trovano nei seguenti luoghi: 208 d 5-6; d 7-8; e 4-5; 209 b 5-6; c 3-4; c 5-6; d 3-4. Anche il fatto, poi, che Platone non citi in modo espresso certi versi di poeti lirici o tragici, ma li richiami solo per assonanza di concetti e di termini e in modo allusivo, rende il gioco drammaturgico di colui che parla al modo dei τέλεοι σοφισταί ancora più sottile. <

208 c 5-6. καὶ κλέος... καταθέσθαι: si tratta di un esametro, composto probabilmente da Platone stesso, che richiama (si ponga attenzione in particolare al termine κλέος) per esempio Tirteo, fr. 12, 31-2, vol. II, p. 178 West: «Né mai la sua fama va distrutta né il suo nome / ma pur trovandosi sotto la terra rimane immortale» (οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ / ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος); Teognide, 245 sg., vol. I, p. 186 West: «neppure allora, neppure dopo morto la tua fama verrà meno, / sarai ammirato dai <

www.scribd.com/Baruch_2013

mortali e avrai nome perenne» (οὐδέποτ' οὐδὲ θανὼν αἰπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις / ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα).

208 d 2-4. Ἄλκηστιν... Κόδρον: su Alcesti e Admeto si veda *supra*, nota a 179 b 6-d 2; su Achille e Patroclo si veda *supra*, nota a 179 e 1-180 a 4. Codro è un re mitico di Atene, reso famoso dalla leggenda secondo cui un oracolo avrebbe detto che Atene sarebbe stata conquistata dai nemici se il loro re non fosse morto; e Codro, travestitosi da servo, si gettò nel folto delle schiere e si fece uccidere dai nemici che stavano per assalire la città. Cfr. per esempio Cicerone, *Tusc.* I 48, 116.

208 d 5-6. ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς: queste parole hanno un ritmo poetico e sembrano richiamare per esempio Simonide, fr. 123 Bergk = epigramma LXXIII, vol. III, p. 582 Campbell, in cui si dice μνῆμα...ἀθάνατον θνητοῖς.

208 d 7. ἀρετῆς ἀθανάτου: in queste parole c'è un possibile richiamo a Sofocle, *Phil.* 1420, dove ricorre l'espressione ἀθάνατον ἀρετήν nello stesso senso.

208 d 8. δόξης εὐκλεοῦς: anche questi termini possono alludere a Simonide, fr. 95 Bergk = epigramma VII, vol. III, p. 526 Campbell: εὐκλέας αἶα κέκευθε, Λεωνίδα, οἵ μετὰ σεῖο / τῇδ' ἔθανον («gloriosi gli uomini che la terra ricopre, Leonida, quelli che sono morti qui con te»); o anche a Sofocle, *Phil.* 1422, col termine εὐκλεᾶ. Il termine εὐκλεής in Platone ricorre, oltre che nel nostro passo, solo in *Menex.* 247 d 5 (e questo dialogo è un saggio di retorica che Platone, per una precisa scelta dimostrativa, ha voluto presentare come esempio).

208 e 4-5. ἀθανασίαν... ποριζόμενοι: nelle parole εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι Hug (*Symp.*, p. 152) riconosce un pentametro; inoltre, in unione con le precedenti, lo studioso mostra come, con poche variazioni, si ottiene un distico: ἀθάνατον μνήμην κεὐδαιμονίαν σφίσιν αὐτοῖς / εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι.

209 a 4. οἱ ποιηταὶ... γεννήτορες: è un probabile richiamo ad Aristofane, *Ran.* 1009, dove a Euripide viene fatto dire: «facciamo diventare migliori gli uomini nelle città» (βελτίους τε ποοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν). Cfr. anche *Ly.* 214 a 1 sgg.

209 a 5. δημιουργῶν... εἶναι: è un richiamo, ma portato su altre basi, di quanto Agatone ha detto *supra*, 197 a 3-7: δημιουργίαν... ἀνηῦρεν.

209 a 8. σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη: «temperanza» e «giustizia» sono qui riunite, e a buona ragione. Infatti, la definizione che nella *Repubblica* si dà delle due virtù ricopre, almeno in parte, la stessa area semantica. In *Resp.* IV 431 e 10 sgg. si dice che la temperanza si estende in tutta la Città, mettendo in sintonia i deboli, i forti, e quelli che stanno in mezzo, in tutti i sensi; di conseguenza, ci sono <

www.scribd.com/Baruch_2013

tutte le buone ragioni per concludere che «la temperanza è questo accordo, vale a dire questa consonanza di giudizio fra la parte per natura migliore e quella peggiore, su quale delle due debba comandare sia nella città sia in ogni singolo individuo» (ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ); 432 a 7-9. E la giustizia viene definita nella Città come un accordo fra coloro che hanno il comando e coloro che devono ubbidire. Il principio che regola la giustizia è questo: nella Città ciascuno deve fare ciò che gli compete e mai ciò che non gli compete. Per quanto riguarda la giustizia in relazione all'individuo, Platone, in *Resp.* IV 443 c 9-e 3, ha dato la seguente definizione, che mette in evidenza i suoi nessi stretti con la temperanza: «In tal modo l'individuo non permette che ciascuna sua parte compia uffici che sono propri di altre, o che le differenti forme di anima invadano l'una il campo dell'altra, ma disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi (ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ) – ovvero accordando le tre parti dell'anima come se fossero tre suoni di un'armonia: l'alto, il basso e il medio e altri ancora intermedi, se mai ce ne fossero –, legati insieme tutti questi elementi e diventando interamente uno di molti (συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν), temperato ed equilibrato, così d'ora innanzi operi, quando decida di operare...».

209 b 3-4. ἐν ᾧ... γεννήσει: è un richiamo della tesi sviluppata *supra*, 206 c 1-e 5.

209 b 5-6. καὶ ἂν ἐντύχῃ... εὐφυεῖ: Bury (*Symp.*, p. 121) rileva in questa frase un verso con ritmo giambico.

209 c 3-4. καὶ παρὼν... μεμνημένος: questa espressione richiama Sofocle, *Ant.* 1109 sg.: οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες.

209 d 3-4. ἃ ἐκείνοις... παρέχεται: ha un suono musicale e richiama 208 c 5-6; cfr. la nota a questo luogo.

209 d 4-6. Λυκοῦργος... Ἑλλάδος: Licurgo, per la «creazione delle leggi» e la fondazione del sistema socio-politico, fu considerato quasi un nume. Erodoto, I 65, narra che la Pizia, pronunciando la sua profezia, lo trattò come un dio. Alcuni dicevano che dalla Pizia stessa Licurgo ricevette le leggi che diede agli Spartani; altri dicevano invece che si era ispirato alle leggi dei Cretesi. Secondo questa tradizione Licurgo operò nel 900 a.C. Secondo successive tradizioni, invece, avrebbe operato intorno al 775 a.C.

209 d 7. Σόλων: Platone sembra dare qui più rilievo a Licurgo che a Solone, data la sua ammirazione per gli Spartani. Ma anche di Solone aveva grandissima stima e in *Tim.* 20 d 8-e 1 scrive: «Solone, il più

www.scribd.com/Baruch_2013

sapiente dei Sette Saggi» (ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων). Le riforme di Solone sarebbero iniziate a partire dal 594/93, data in cui ebbe la carica di primo arconte. Platone, sia pure con un tocco di ironia, fa dire a Crizia nel *Tim.* 21 c 4-d 3: «O Animandro, se egli [*scil.* Solone] non si fosse occupato di poesia in modo accidentale, ma se si fosse impegnato con serietà come gli altri, e avesse portato a termine quel racconto che aveva portato dall'Egitto, e, a motivo delle discordie e a causa degli alti mali che trovò dopo che era ritornato qui, non fosse stato costretto a trascurarla, secondo la mia opinione né Esiodo né Omero né qualsiasi altro poeta sarebbe diventato più famoso di lui (κατά γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητὴς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἄν ποτε αὐτοῦ)».

209 e 3. ἱερὰ: Erodoto, I 66, riferisce che per le buone leggi lasciate da Licurgo, quando morì i Lacedemoni gli eressero un santuario, e lo onorarono molto.

209 e 5-212 a 7. MOMENTO CONCLUSIVO DEL DISCORSO DI DIOTIMA. Cinque sono i momenti di questa parte. 1) *Diotima spiega che sta procedendo alla più alta iniziazione ai misteri delle cose d'amore* (209 e 5-210 a 4). 2) *Presenta quindi la scala di Eros nelle sue cinque tappe* (210 a 4-211 b 5). 3) *La sacerdotessa abbraccia la scala di Eros* (211 b 5-d 1). 4) *Presenta il vertice della scala di Eros* (211 d 1-212 a 7). 5) *Infine trae le conclusioni* (212 b 1-c 3). Questo momento conclusivo costituisce la terza parte all'interno del discorso di Socrate: la prima era la confutazione e la liberazione dagli errori in cui era caduto Agatone; la seconda era il momento della iniziazione ai misteri delle cose d'amore, fatto con la maschera di Diotima, con la presentazione della natura di Eros e dei vantaggi che ne derivano; questa terza presenta l'ascesa, attraverso la «scala d'amore», alla «contemplazione» del Bello assoluto e alla «fruizione» di esso. Si tratta della parte più breve e più concisa, ma densissima, che richiama per sintesi alcuni dei concetti-chiave del pensiero platonico. Per questo motivo, chi non ha adeguata conoscenza dell'ontologia e della dialettica di Platone non ne comprende i nessi fondativi, e scorre solo alla superficie di essa. Sull'interpretazione di questa parte, fra tutti gli studi sinora pubblicati emerge in modo cospicuo soprattutto quello di Krüger 1995, pp. 168-249.

209 e 5-210 a 4. *Il momento finale dell'iniziazione ai misteri delle cose d'amore.*

209 e 5-210 a 2. Ταῦτα μὲν... εἴης: sul dubbio che la sacerdotessa Diotima di Mantinea solleva circa le capacità di Socrate di seguirla fino in fondo, già famosi interpreti dell'Ottocento erano caduti nell'er- <

www.scribd.com/Baruch_2013

rore di ritenere che qui sia Platone che critica Socrate. Ciò contrasta in modo totale con la figura di Socrate che Platone ci ha presentato come l'ispirato e come colui che più di tutti ha conoscenza della verità su Eros, e che non solo si esercita sulle cose d'amore, ma esorta anche gli altri a seguirlo su tale via. Di conseguenza, dubitare che questo personaggio sia in grado di giungere proprio al godimento di ciò cui Eros porta – se si segue il messaggio platonico in modo debito – è veramente impossibile. Nel Novecento è stato Jaeger a riprendere questa esegesi, sostenendo che Platone intendeva dire che, qui, con la sua nuova teoria delle Idee, lasciava Socrate alle spalle (*Paideia* II, p. 329). Ma la tesi è errata, in quanto non solo già prima Diotima ha chiamato in causa l'Idea del bene nella critica da lei fatta al discorso di Aristofane, ma ha presentato la natura di Eros in funzione della struttura bipolare (mediazione sintetica di forze opposte) con chiare allusioni alle platoniche «dottrine non scritte», e tutto il discorso presuppone la distinzione fra essere sensibile ed essere metasensibile. E, in ogni caso, Socrate nel *Simposio* è una maschera drammaturgica, e una distinzione fra un pensiero di Socrate da quello di Platone risulterebbe essere priva di qualsiasi senso. Su una via che in larga misura corrisponde a quella giusta si era già avviato Bury (*Symp.*, p. 124): «Socrate in tutta l'opera – con la sua solita ironia – raffigura sé stesso come un semplice principiante nelle mani della sacerdotessa di Mantinea; ma egli è ancora, nonostante la sua finta modestia, il filosofo ideale nell'encomio che farà Alcibiade. Come era parte della sua ironia il fatto che egli si fosse prima messo a livello di Agatone (201 e) e del resto dei non-filosofi, così ora lo sprezzante κἂν σύ qui serve a rafforzare la stessa finzione ironica – ossia non si riferisce né al Socrate ideale né al Socrate reale (storico) ma al Socrate ipotetico – la maschera che assume il Socrate ideale, quando recita la parte dell'allievo». Questi rilievi assumono completezza e fondatezza solo se si ricostruisce il gioco drammaturgico del *Simposio*, come abbiamo cercato di fare. E, in particolare, la riserva che Platone mette in bocca a Diotima nei confronti di Socrate diventa necessaria, dal punto di vista drammaturgico, se si riconosce che Platone fa assumere a Socrate la maschera di Agatone stesso e a un tempo quella di Diotima, impostando l'intero discorso su un «Socrate ideale», che via via scambia le due maschere del Socrate che impersona Agatone e della sacerdotessa Diotima.

210 a 1. μυηθείης... ἐποπτικά: cfr. un passo parallelo di *Phdr.* 250 c 3-4, su cui si veda Reale, *Fedro*-Valla, p. 223, nt. *ad loc.* In particolare si vedano i documenti sui momenti dell'iniziazione ai misteri e del momento epoptico culminante, che riportiamo *supra*, nella nota a 199 c 3-201 c 9.

www.scribd.com/Baruch_2013

210 a 4. πειρῶ... τε ἧς: questo invito della sacerdotessa come «Socrate ideale» al finto Socrate (che rappresenta Agatone e la *communis opinio*) di cercare di seguirla, se ne è capace, è chiaramente rivolto a tutti i lettori che si trovano su posizioni analoghe a quelle di Agatone e che coincidono con quelle dei più. La salita che ci aspetta è erta e difficile.

210 a 4-211 b 5. *La scala di Eros nelle sue cinque tappe.* Le tappe percorse da Eros sono: l'amore dei corpi; l'amore delle anime; l'amore delle attività spirituali e delle leggi; l'amore per le scienze; l'amore che, giunto al vertice, contempla il Bello in sé.

210 a 4-b 6. δεῖ... ἡγησάμενον: *amore dei corpi.* Un gradino non facile da comprendere se non si entra nella giusta ottica: ciò che si deve amare non è il corpo in sé e per sé, bensì la bellezza che in esso si manifesta. Si deve comprendere che la bellezza di un corpo è la stessa che si manifesta in tutti quanti i corpi; di conseguenza, ci si deve rendere conto che la bellezza di un corpo è una piccola cosa, e dunque si deve imparare a non limitarsi a essa, ma, proprio in funzione di essa, salire più in alto. Krüger (1995, p. 171) giustamente precisa: «A che cosa gioverebbe vietargli [*scil.* all'amante] l'abbandono al corpo, se non gli si rendesse comprensibile che, proprio ciò che egli cerca qui, e che in quanto essere indigente-desiderante, deve ora cercare, non si troverà "qui" ma "là"? Poiché vive sempre in mezzo al mondo, l'uomo ha bisogno, per il cammino verso ciò che è realmente divino, di un mediatore che lo afferri nel mezzo della stessa vita terrena». Platone sa benissimo che l'amore per la bellezza fisica di un giovane è una passione assai forte, che porta a una totale dedizione. Però, rileva ancora Krüger, «Se tale passione, tuttavia, non viene vissuta ciecamente e con bramosia, ma filosoficamente, allora proprio questa dedizione senza riserve conduce oltre la ristrettezza dell'inizio, e al posto della servile limitatezza subentra la passione rivolta all'intera ampiezza di ciò che rende possibile la bellezza della natura umana. Il vero Eros si rivela nel fatto che, in forza della sua immensa povertà, non rimane attaccato a nessun individuo come tale, per quanto grande sia l'impressione che esso produce. [...] Chi ama una persona perché è bella, la deve amare all'interno del contesto che la fa essere bella» (*ibid.* p. 176). L'amore per i corpi deve mostrare la necessità di «andare oltre». Si ricordi che, anche nel discorso di Aristofane, già si diceva che gli amanti comprendono «per enigmi», che ciò che essi cercano sta oltre l'amore fisico (192 c 7-d 2).

210 b 6-c 3. μετὰ δὲ ταῦτα... τοὺς νέους: *amore delle anime.* Amare un uomo veramente significa amare non la bellezza del suo «corpo» ma la bellezza della sua «anima», in quanto, in base alla dot-

www.scribd.com/Baruch_2013

trina che Platone ha ripreso da Socrate stesso, sviluppandola e fondandola ontologicamente, l'uomo è soprattutto la sua anima (cfr. Sarri 1997, *passim* e Reale 2000, pp. 185-231). Come è noto, Socrate ha interpretato la massima del tempio di Delfi «conosci te stesso» (γνῶθι σαυτόν) appunto in questo senso. In *Alcib. 1* 130 e 8-9 si legge: «Colui che comanda di conoscere sé stessi ci ordina di conoscere l'anima» (Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν). E si precisa (*ibid.* 131 c 5-9) quanto segue: «Socrate – "Allora, se uno ama il corpo di Alcibiade, non ama Alcibiade, bensì una delle cose che gli appartengono". Alcibiade – "Dici il vero". Socrate – "Invece ti ama solo chi ama la tua anima" (ὅστις δέ σου τῆς ψυχῆς ἐρᾷ)». Merita ancora di essere ricordata la preghiera del filosofo nel finale di *Phdr.* 279 b 8-9, in cui Socrate, come seconda richiesta, domanda al dio Pan e agli dèi del luogo proprio questo: «concedetemi di diventare bello di dentro» (δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν), ossia bello in ciò che l'uomo è per sua essenza (cfr. Reale, *Fedro*-Valla, pp. LXX sgg. e 272 sgg.).

210 c 3-6. ἵνα... εἶναι: *bellezza delle attività spirituali e delle leggi.* Le attività spirituali dell'uomo (ἐπιτηδεύματα) sono strettamente connesse con i costumi morali e con le leggi (νόμοι), e costituiscono gli assi portanti di una città. Sul concetto di ἐπιτηδεύματα e sulla sua connessione con il Bene e con il Bello e quindi con la virtù, cfr. *Gorg.* 474 d 3-e 7; *Resp.* IV 444 d 13-e 5, dove si dice, tra l'altro: «Non è forse vero che le belle imprese (τὰ ... καλὰ ἐπιτηδεύματα) portano a conquistare la virtù e le brutte a contrarre il vizio?». In *Leg.* VII 793 c 6-d 3 si dice: «[...] bisogna proprio che noi creiamo saldi vincoli (πάντῃ συνδεῖν) per tenere insieme questo tuo nuovo Stato in tutte le sue parti, cercando di non trascurare, nei limiti delle nostre possibilità, nessun elemento, rilevante o irrilevante che sia, che abbia attinenza con le cosiddette leggi (νόμους) o costumi (ἔθη) o attività (ἐπιτηδεύματα). Perché sono esattamente queste istituzioni nel loro insieme a creare la coesione (συνδεῖται) dello Stato, e l'una senza l'altra non potrebbe restar salda...». La «bellezza» è l'ordine dell'attività e delle leggi; Eros anche in questo caso resta coinvolto proprio in quella funzione di «legame» che tiene insieme le cose, come è stato detto dalla sacerdotessa Diotima ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι (202 e 6-7). Si noti come nel passo delle *Leggi* lo stesso concetto venga ripetuto con lo stesso termine per due volte: πάντῃ συνδεῖν (793 c 6) e πόλις συνδεῖται (793 d 2). Cfr. quanto diciamo *supra*, nella nota a 202 e 2-203 a 8 sul concetto e sul termine σύνδησμος.

210 c 6-e 1. μετὰ... τοιοῦδε: *l'amore per la bellezza delle conoscenze.* Questo quarto gradino della scala di Eros è essenziale. Anche qualche scienziato moderno, come è noto, parla di bellezza delle

www.scribd.com/Baruch_2013

scienze, riferendosi, ben più che ai contenuti di esse, alla loro coerenza e struttura formale; ma Platone parla invece dei contenuti stessi delle scienze, e il «vasto mare del bello» (τὸ πολὺ πέλαγος... τοῦ καλοῦ, d 4) è il vasto mare dell'«ordine», ossia della «struttura ordinata dell'essere» che le scienze fanno conoscere. E che cosa c'è nelle scienze che rivela il bello ancor più che i corpi, le anime e le attività spirituali degli uomini? Una risposta ci viene fornita da Aristotele, il quale, parlando delle scienze matematiche, scrive (*Metaph.* M 3, 1078 a 33-b 5, trad. Reale): «[...] Errano coloro che affermano che le scienze matematiche non dicono nulla intorno al bello e intorno al bene. In effetti, le matematiche parlano del bene e del bello e li fanno conoscere in sommo grado (οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα): infatti, se è vero che non li nominano esplicitamente, ne fanno tuttavia conoscere gli effetti e le ragioni, e quindi non si può dire che non ne parlino. Le supreme forme del bello sono: l'ordine, la simmetria e il definito. E le matematiche le fanno conoscere più di tutte le altre scienze (τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι). E poiché queste forme, ossia l'ordine e il definito, sono manifestamente causa di molte cose, è evidente che le matematiche parlano anche di questo tipo di causa, che, appunto in quanto bello, è in certo modo causa».

Va inoltre tenuto presente il fatto che, come abbiamo già sopra ricordato, nella *Repubblica* la «filosofia» viene presentata proprio in chiave «erotica». In *Resp.* V 474 c 8-475 c 8 Platone ricorda che, se uno vuole meritarsi il nome di amante, «deve mostrarsi, se desidera che il nome gli spetti di diritto, non amante di una parte dell'amato e di un'altra no, ma innamorato di tutto l'intero (οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα)». E dopo aver fatto esempi concernenti gli amanti degli uomini e gli amanti del vino, precisa quanto segue: «"Chi è attratto (ἐπιθυμετικόν) verso una certa cosa, diremo che prova desiderio (ἐπιθυμεῖν) per tutto il genere di quella cosa, o per una specie sì e per un'altra no?" "Per tutto il genere di quella cosa", rispose. "Allora, dovremo convenire che il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, ma in tutta la sua interezza? (τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης)" "È vero." "Di conseguenza, colui che non ha amore per l'apprendimento [...] non lo potremo dire amico della cultura e del sapere, cioè filosofo. [...] Ma colui che non vede l'ora di assaporare ogni disciplina, gettandosi con gioia nello studio senza mai saziarsene, costui avremo o no diritto di chiamarlo filosofo?"». Lo stesso concetto viene ripreso e ribadito in *Resp.* VI 484 c

www.scribd.com/Baruch_2013

6 sgg., e ulteriormente in *Resp.* VI 490 a 8-b 7: «Sarebbe già un'adeguata difesa [*scil.* del filosofo] sostenere che chi ama il sapere deve essere per natura proteso verso l'essere, non perdendosi dietro alla molteplicità dei particolari che è oggetto di opinione, ma andandosene dritto per la sua via, senza tentennamenti, senza desistere dal suo amore (οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος), finché non abbia colto nella sua essenza l'essere di ciascun oggetto particolare con quella facoltà dell'anima che è destinata a comprendere una tale realtà; ed è destinata a ciò perché è della sua stessa natura. Ora, non credi che solo per mezzo di questa facoltà uno, accostandosi e fondendosi intimamente con l'essere che è veramente (καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως) e generando intelligenza e verità, riuscirebbe a conoscere e quindi a vivere una vita autentica, e solo a questo punto, ma non prima, grazie a un cibo nutriente, finalmente si libererebbe dalle doglie del parto?». Questo testo, oltre a collegare strettamente «Eros» e «filosofia», aiuta a spiegare il passaggio dal «quarto» gradino al «quinto», in cui Platone riprende proprio il concetto dell'intima «unione» con l'essere del Bello assoluto e, mediante la «contemplazione», alla «fusione» con esso. E inoltre mostra a perfezione la corrispondenza fra la via dell'Eros e quella della dialettica.

210 d 4. τὸ πολὺ πέλαγος: è emblematica in Platone la metafora del «mare» per indicare la vastità del sapere e della via che si deve percorrere mediante il metodo dialettico per raggiungerlo. Tale metafora torna ad esempio in *Parm.* 137 a 6: πέλαγος λόγων, applicata appunto alla dialettica. È opportuno far richiamo al contesto in cui si inserisce la metafora. Al giovane Socrate che ha discusso con Zenone sulla teoria delle Idee, il vecchio Parmenide dà questo messaggio: «Bello e divino, sappilo, è lo slancio che ti spinge verso gli argomenti. Ma, visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell'attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti la verità ti sfuggirà» (135 d 2-6, trad. Migliori). E il complesso esercizio da compiere consiste non solo nel portare il discorso dal piano delle cose sensibili a quello delle Idee, ma nell'esaminare tutte le conseguenze che derivano dall'ammissione dell'esistenza di una data Idea, e viceversa esaminare dialetticamente anche le conseguenze che derivano dal non ammettere l'esistenza di quell'Idea, sia in rapporto all'Idea stessa sia in rapporto alle altre Idee con cui ha dei nessi. Per esempio si dovrà fare un complesso esercizio nell'esame dialettico delle Idee dell'«Uno» e dei «Molti», della «Somiglianza» e della «Dissomiglianza», del «Movimento» e della «Quiete», e così di seguito (*Parm.* 135 c-136 c). E commentando l'operazione che sta per iniziare, affrontando la discussione dialettica sull'Uno e sui Molti, Parmenide dice espressamente – richiamando

www.scribd.com/Baruch_2013

anche la dimensione «erotica» –, sempre per metafora (*Parm.* 136 e 9-137 a 6): «Certo mi sembra di essere nella condizione del cavallo di Ibico (cfr. fr. 287, vol. I, p. 285 Davies = fr. 287, vol. III, p. 256 Campbell), che, forte corridore, ma vecchio, sul punto di scendere in gara legato al carro, trepidava per ciò che stava per affrontare; il poeta, paragonandolo a sé stesso, diceva: anch'io, contro la mia volontà, così vecchio, sono costretto ad affrontare l'amore (εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι). Io stesso, pensando a questo racconto, sento una grande paura per come possa, alla mia età, attraversare un così vasto mare di discorsi (διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων)». Si tratta, come poco prima viene specificato (*Parm.* 136 c 6), di «un esercizio senza fine» (ἀμήχανον... πραγματείαν). Cfr. anche *Prot.* 338 a 5-6: φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων.

210 d 6. ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ: nel senso di amore per la sapienza che non si esaurisce mai, appunto come l'impulso erotico della ricerca.

210 d 7. ἐπιστήμην μίαν: è la conoscenza dell'essere in sé in senso assoluto, come si spiega in *Phdr.* 247 d 5-e 2: «Nel giro che essa (*scil.* l'anima) compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella connessa col divenire, né quella che è differente in quanto si fonda sulle cose alle quali noi ora diamo il nome di esseri, ma quella che è veramente scienza in ciò che è veramente essere (τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν)». <

210 e 1-**211** b 5. *Il vertice della scala dell'Eros e la visione del Bello in sé.* In questa pagina prevale il momento «negativo», proprio per raggiungere quello «positivo»: si dimostra come sia possibile conoscere ciò che la cosa ricercata è, procedendo a una sistematica negazione di tutto ciò che essa non è e non può essere. Si noti la costruzione ad anello, che inizia e termina con l'espressione ἀεὶ ὄν, la quale esprime la prima volta il *demonstrandum* e la seconda volta il *demonstratum*. Ben sette sono i caratteri che vengono negati al fine di raggiungere la vera natura dell'oggetto supremo dell'Eros, il Bello in sé: non è soggetto a nascita, crescita e morte, aumento e diminuzione, ossia non è un essere sottoposto al divenire (211 a 1-2); non è una forma di bello nella dimensione del relativo per quanto riguarda sia i rapporti con sé, sia i rapporti con altre cose, sia con il tempo (211 a 2-4); e neppure è nella dimensione del relativo nel senso che dipende dalla soggettività, ossia dalla posizione che il soggetto può prendere (in positivo o in negativo) nei suoi confronti (211 a 4-5); non si manifesta come volto, né come mani, né come alcun'altra delle cose che partecipano del corpo (211 a 5-7), ossia è «incorporeo» (ἀσώματον, come Platone dice in *Pol.* 286 a 5-7); non è come un discorso o una conoscenza,

www.scribd.com/Baruch_2013

ossia non è solo un pensiero (come Platone dimostra in *Parm.* 132 b 3-c 8), ossia una entità puramente noologica (211 a 7); non è una realtà che è solo in quanto è inerente ad altro, come ad esempio inerente a un corpo (211 a 8); infine non è una realtà che suppone una collocazione di carattere spaziale, in terra, in cielo o in qualche altro luogo (211 a 8-b1). E da queste negazioni, emerge, come conseguenza dialettica, la caratterizzazione positiva: il Bello è «in sé e per sé», ossia assoluto, «forma unitaria», e in questo senso «sempre è». In questo testo Platone presenta in varia maniera tutti quanti i caratteri del mondo ideale che sono illustrati in vari altri dialoghi: l'Idea è «realtà intelligibile», «realtà incorporea», «essere puro», «realtà immutabile in sé e per sé», «unità». Sul nesso fra questo procedimento della «dialettica» per via negativa e la «passione erotica» Krüger (1995, p. 187 sg.) scrive: «Già la "via negativa" della conoscenza non è qui un problema logico né metodologico, nel senso "puramente teoretico" della filosofia moderna, ma un modo di comprendere che è fondato sull'*amore*. Comprendere qualcosa conoscendo ciò che *non è*: questo è il "metodo" secondo il quale l'Eros procede per natura. Infatti, se la sua vera essenza consiste nel fatto che Eros nasce dalla povertà, e se il più grande errore nelle cose erotiche consiste nello scambiare l'amante per l'amato, allora la comprensione che l'amante ha dell'amato è un sapere che proviene dalla mancanza. È essenzialmente una questione di nostalgia che, nella privazione, sa che cosa gli manca, e che, anche nel trovarlo, riconosce ancora ciò che lo appaga come ciò di cui ha sentito a lungo la mancanza. Anche la positiva capacità del sapere erotico deriva dall'origine di Eros, facendo riconoscere la paternità di Poros: essa consiste nel presagire e nello scorgere ciò che è altro dall'amante stesso. Questa alterità è la più grande e la più autentica là dove ciò che è temporale e indigente incontra ciò che è eterno e beato». (Sul problema dell'Idea del Bello qui nel *Simposio* cfr. anche Sier 1997, p. 172 sgg.)

210 e 4. ἐξαίφνης: è un termine che significa l'improvviso, immediato e istantaneo manifestarsi del Bello assoluto. Qui e in alcuni altri passi è termine-concetto tecnico, che verrà poi ripreso e sviluppato dai Neoplatonici. (Sull'uso di questo termine in Platone si veda Casertano 1998, *passim*.) Già nel *Parm.* 156 d 3-e 3 (trad. Migliori) si legge: «In verità questo sembra il significato della parola "istante": ciò da cui partono i cambiamenti nelle due opposte direzioni. Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, che c'è il mutamento; ma è questo istante dalla straordinaria natura, posto in mezzo tra movimento e immobilità, e che non è in alcun tempo, ciò verso il quale e dal quale quanto si muove muta nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento» (τὸ γὰρ ἐξαίφνης <

www.scribd.com/Baruch_2013

I sette caratteri del Bello in sé espressi per via negativa
(211 a 1 - b 2)

Che cosa «non è» il Bello in sé

1. **non è soggetto al divenire**
   (211 a 1-2: «non nasce né perisce, non cresce né diminuisce»)
2. **non è relativo in dimensione oggettiva**
   (211 a 2-4: «non è bello da un lato e dall'altro brutto, né talora bello e talora no, né bello in relazione a una cosa e brutto in relazione a un'altra, né bello in una parte e brutto in altra parte»)
3. **non è relativo in dimensione soggettiva**
   (211 a 4-5: «né quasi che possa essere bello per alcuni e brutto per altri»)
4. **non ha forma corporea (è incorporeo)**
   (211 a 5-7: «neppure si mostrerà [...] come un volto, o come delle mani, né come alcun'altra delle cose di cui il corpo partecipa»)
5. **non è un'entità di pensiero**
   (211 a 7: «né [...] si mostrerà come un discorso e come una scienza»)
6. **non è una realtà che inerisce ad altro**
   (211 a 8: «né come qualcosa che si trovi in qualcos'altro, per esempio in un essere vivente»)
7. **non è una realtà collocata nello spazio (è aspaziale)**
   (211 a 8 - b 1: «[non si mostrerà come qualcosa che è] in terra o in cielo, o in qualcos'altro»)

Dalla negazione di questi caratteri si perviene alla comprensione di quelli positivi del Bello, che risultano essere:

in sé e per sé	**forma unitaria**	**sempiterno**
αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ	μονοειδές	ἀεὶ ὄν

N.B.: Il passo è spesso trascurato, ed è sfuggito a molti il fatto che rappresenta uno scorcio di teologia apofatica del bello (τὸ θεῖον καλόν, 211 e 3), con anticipi di una metodologia che diventerà basilare soprattutto da Plotino in poi.

τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἑστάναι ἑστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι). Nell'ἐξαίφνης si verifica quindi

www.scribd.com/Baruch_2013

un improvviso passaggio da un dato modo di essere a un altro modo di essere, con un aggancio del temporale (detemporalizzato) all'intemporale. E in *Ep.* 7, 341 c 5-d 2, parlando del raggiungimento della conoscenza di quelle verità oggetto delle sue dottrine non scritte, Platone precisa: «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come la luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da sé stessa si alimenta» (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει). Krüger (1995, p. 208) richiama come parallelo il «lampo di una trepidante visione» (*ictus trepidantis aspectus*) di cui parla Agostino in *Conf.* VII 17. E giustamente scrive che questo lampo di visione: «A chi non ne fa esperienza di persona non può spiegarlo né Platone né un interprete». Concetto, questo, già espresso da Taylor (1968, p. 361), richiamato da Krüger stesso: «O uno lo possiede e ne è posseduto, oppure non lo possiede e non c'è altro da dire». Plotino porterà alle estreme conseguenze questa posizione assunta da Platone.

211 b 1. μονοειδὲς: è un richiamo preciso al carattere «henologico» dell'Idea; cfr. per esempio *Phd.* 78 d 5, 80 b 2, 83 e 2; *Theaet.* 205 d 1 sg.; Reale 1997[20], pp. 186-216.

211 b 2. τὰ δὲ ἄλλα... μετέχοντα: il modo in cui le cose sensibili < partecipano delle Idee in Platone è assai complesso. Nello stesso *Phd.* 100 c 4-d 8, dove la tesi viene presentata in modo sistematico, su questo punto Platone dice chiaramente di non voler discutere, e quindi rimanda la trattazione della questione ad altra sede: «A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al Bello in sé, per nessun altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo Bello in sé (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). E così dico di tutte le altre cose. [...] Allora, non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti. E se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per altre ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in tutte queste cose, mi confondo, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza (παρουσία) o la comunanza (κοινωνία) di quel Bello in sé, o quale altro sia il modo in cui ha luogo questo rapporto. Su tale rapporto non voglio per ora insistere; ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte le cose belle sono belle per il Bello (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά)». Nel *Timeo* Platone ha

www.scribd.com/Baruch_2013

fornito la spiegazione più dettagliata circa i rapporti fra il mondo delle Idee e i sensibili: il Demiurgo opera la mediazione fra il mondo intelligibile e il sensibile avvalendosi degli enti matematici (numeri, rapporti numerici e figure geometriche) «intermedi», mediante i quali plasma la realtà sensibile in modo da rispecchiare in essa il soprasensibile (cfr. Reale 1997[20], pp. 634-75).

211 b 5-d 1. *Sguardo sulla scala di Eros.* Prima di trarre le conseguenze che derivano dal raggiungimento del vertice della scala di Eros, Diotima traccia una breve sintesi dei risultati raggiunti. All'inizio, al rigo b 7, viene usato il termine τοῦ τέλους e verso la fine, al rigo c 8, viene usato il termine τελευτῶν: si tratta di un richiamo a τὰ [...] τέλεα καὶ ἐποπτικά, di cui Diotima ha parlato in 210 a 1, facendo uso della terminologia misterica, e dunque richiamando il momento finale della cerimonia di iniziazione.

211 b 5-6. τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν: cfr. *Phdr.* 249 a 2: παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας. Cfr. anche *ibid.* 256 a 7; 257 b 3 e b 6; e Reale, *Fedro*-Valla, p. 232 sg.

211 c 2-3. ἐπανιέναι... χρώμενον: a questa metafora corrisponde l'altra metafora dell'Eros filosofico che «ridà le ali» e «fa salire sempre più in alto», presentata in *Phdr.* 250 e 1-256 e 2; cfr. Reale, *Fedro*-Valla, nt. *ad loc.*

211 c 7-8. τὸ μάθημα... τοῦ καλοῦ μάθημα: si ricordi che in *Resp.* VI 503 e 4, 504 a 3, 505 a 2 si parla di «conoscenza massima» (μέγιστον μάθημα) proprio in riferimento all'Idea del Bene, e si dice che, per apprenderla, si dovrà faticare proseguendo per una via lunga, la quale corrisponde analogicamente alla via lunga che percorre Eros. In *Resp.* VI 504 c 9-d 3 si dice: «Amico mio, per la via più lunga (τὴν μακροτέραν) costui [*scil.* colui che deve diventare Custode della Città e delle Leggi] dovrà andare e dovrà faticare nell'apprendimento non meno che negli esercizi ginnici; se no, come ora dicevo, non verrà mai a capo della conoscenza massima, che a lui conviene in grado supremo».

211 d 1-**212** a 7. *La contemplazione del Bello in sé come il momento più alto della vita dell'uomo.* È il passo più difficile da comprendere. L'avvertimento è dato da Platone stesso, il quale dice a Socrate/Agatone e ai lettori che si muovono sul piano della *communis opinio* che non sa se siano in grado di seguirlo nella fase conclusiva dell'iniziazione ai misteri di Eros. In effetti, come dice Krüger (1995, p. 215), «Eros offre una conoscenza del divino, che deriva non tanto da ciò che, nel tempo, corrisponde al divino, quanto piuttosto dalla sua eliminazione». E ancora (p.246): «Colui che è stato "iniziato", tuttavia, ha ora all'interno della sua vita temporale un "luogo" nel quale egli,

www.scribd.com/Baruch_2013

attraverso la presenza del Bello-Eterno, viene salvato dal potere del tempo. "Là" e "unicamente là" un uomo deve vivere».

211 d 7-8. θεᾶσθαι... συνεῖναι: Natorp (2, 1999, p. 472) riteneva < addirittura che questo μόνον dovrebbe interpretarsi come «uno», come superamento di ogni dualità fra contemplante e contemplato. Albert (1991, p. 89) riprende l'idea di Natorp e la sviluppa nel modo che segue: «A ragione Natorp sottolinea in primo luogo come l'esperienza descritta sia un'esperienza finale, nella quale ogni forma di anelito e di ricerca ha raggiunto la propria mèta ultima. In secondo luogo, però, l'esperienza filosofica finale è illustrata dall'immagine dell'unione e della fusione tra gli amanti. Dunque in questa esperienza soggetto e oggetto si fondono: colui che conosce e l'oggetto della conoscenza diventano una sola cosa. Un processo simile non può essere definito come un processo conoscitivo, giacché si tratta ormai solo di una contemplazione, di fronte alla quale la lingua e i termini che si fondano sulla distinzione tra soggetto e oggetto non possono che fallire nell'intento di esprimerla, e di fronte alla quale solo il silenzio è appropriato. Ma se colui che pratica la filosofia vuole rendere comprensibile a sé e agli altri quanto ha vissuto nell'esperienza dell'unione, è costretto necessariamente a ricorrere al linguaggio, alla logica dei concetti, ai giudizi e alle conclusioni che a essa sono propri». Osservazioni confermate da 212 a 1-2.

211 e 1-4. αὐτὸ τὸ καλὸν... κατιδεῖν: cfr. lo stesso concetto espresso nella descrizione dell'Iperuranio in *Phdr.* c 3-d 1 e Reale, *Fedro*-Valla, nt. *ad loc.*

212 a 2. θεωμένου... αὐτῷ: cfr. *supra*, nota a 211 d 7-8.

212 a 5-7. τεκόντι... ἐκείνῳ: l'amante, in quella contemplazione e unione con il Bello assoluto e con l'ἀρετή che gli deriva di conseguenza, esce dal tempo e, per dirla ancora con Krüger (1995, p. 245), «uscendo dal tempo esce improvvisamente nella imperitura presenza dell'Ineffabile. Gli appare l'eterno nella sua eternità».

212 b 1-c 3. *Conclusione del discorso di Socrate.*

212 b 1-4. Ταῦτα... λάβοι: è una finzione poetica; in perfetta coerenza con l'impostazione del gioco drammaturgico, Socrate finge di essere stato «convinto» da Diotima, e, in funzione di questa profonda convinzione, cerca di convincere anche gli altri. Finge, cioè, di presentare le idee che ha esposto non come proprie idee, ma come idee ricevute dalla sacerdotessa.

212 b 6-8. τιμῶ τὰ ἐρωτικὰ... τ' εἰμί: cfr. *supra*, 177 d 7-8; 198 d 1-2.

212 c 1. ὦ Φαῖδρε: Socrate si rivolge a Fedro non solo per il fatto che è stato «padre» del discorso, ma anche perché, come abbiamo vi-

www.scribd.com/Baruch_2013

sto nell'*Introduzione*, p. XXXIV sgg., rappresenta il tipo del giovane che Platone vuole convertire all'amore filosofico.

212 c 4-**215** a 3. QUINTO INTERLUDIO: ARRIVO DI ALCIBIADE. Ved. *Introduzione*, p. LXXIII sgg. Con l'ingresso di Alcibiade ubriaco insieme a un gruppo di festaioli, la dimensione del «dionisiaco» prende il sopravvento su quella dell'«apollineo». Cfr. *Introduzione*, pp. LXXIX-LXXXII. Per esprimere i messaggi che ancora intendeva comunicare a conclusione del *Simposio*, ossia per presentare l'amante ispirato al vero Eros, il vero *erotikos*, uomo «demonico», Platone doveva creare un nuovo clima all'interno della festa.

212 c 4-8. Εἰπόντος... ἀκούειν: Aristofane – le cui dottrine espresse nel discorso sono state chiamate in causa e criticate dalla sacerdotessa Diotima (205 d 10-206 a 1) – vorrebbe parlare; ma l'improvviso irrompere in sala dei festaioli non gli permette di prendere la parola. La sacerdotessa Diotima (che si immagina aver istruito Socrate prima del momento in cui ha luogo il simposio) non avrebbe potuto in alcun modo essere a conoscenza delle idee espresse nel discorso fatto da Aristofane durante il simposio. Platone, ora, rivela il gioco che sta giocando: non dice, infatti, che Aristofane cercava di poter parlare «perché la sacerdotessa Diotima lo aveva criticato», ma dice «perché Socrate aveva fatto richiamo al suo discorso». E Socrate è Platone. Il lettore preparato poteva ormai comprendere perfettamente che nel discorso di Aristofane aveva parlato Platone stesso. Di conseguenza, ora Aristofane non potrebbe in alcun modo esprimere idee personali: non poteva avere nulla da dire, in quanto era stato una delle maschere di Platone. E dunque doveva tacere; e i festaioli con la loro irruzione lo fanno tacere.

212 c 7. κωμαστῶν: i κωμασταί erano i componenti di una chiassosa comitiva in festa, che «dopo un banchetto o una festa, andava girando e cantando per le vie, o, fermandosi alle porte, faceva i παρακλαυσίθυρα» (Galli, *Simp.*, p. 193).

212 d 3-**213** a 4. Καὶ... αὐτόν: viene qui fissata la regola che caratterizza quest'ultima parte del *Simposio*: è stato giustamente detto che non è Alcibiade che entra, ma «Dioniso stesso» (Wippern 1965, p. 142).

213 a 4-b 3. καὶ τὸν... ἀναδεῖν: Alcibiade non vede subito Socrate, < sia perché aveva gli occhi in gran parte coperti dai nastri della corona che portava per incoronare Agatone, sia perché Socrate si era spostato per fargli spazio. Siccome Socrate era all'ultimo posto a destra, poteva non essere visto da Alcibiade, nelle condizioni in cui si trovava.

213 b 6-c 5. Πάνυ γε... κατακείσῃ: è una vera e propria scena di < gelosia, in cui Alcibiade manifesta quei sentimenti che via via metterà

www.scribd.com/Baruch_2013

sempre meglio in rilievo nel corso del discorso che farà. Si noti < l'espressione che Platone gli mette in bocca: «Ti sei sdraiato qui per [...] apparire all'improvviso (ἐξαίφνης), come sei solito fare», b 9-c 1. ἐξαίφνης è lo stesso termine usato da Socrate per indicare l'apparire all'«improvviso» del bello in sé a chi è giunto alla sommità della scala d'amore, 210 e 4-5. Probabilmente il termine, come qualche studioso ha rilevato, è scelto volutamente come metafora allusiva, con uno squisito tocco ironico. Si veda quanto diciamo *supra*, nota a 210 e 4.

213 c 6-d 6. Καὶ... ὀρῳδῶ: Platone presenta qui Socrate come «amante» di Alcibiade, e fa cenno in anticipo ai complicati rapporti con l'«amato» geloso. Vedremo, però, come questi rapporti in realtà risultino essere capovolti, per i motivi che ci verranno spiegati da Alcibiade stesso. Si ricordi che il termine φιλεραστίαν, usato in d 6, è tecnico e significa l'«amicizia» che l'«amato» ha per l'«amante». Che Socrate fosse «amante» di Alcibiade era ben noto, ed è detto da Platone anche in altri dialoghi. Proprio all'inizio del *Prot.* 309 a 1 sgg., un amico dice: «Da dove sbuchi, Socrate? Sicuramente vieni dalla caccia di Alcibiade. Io l'ho visto ieri l'altro e mi è parso un bell'uomo ancora, ma, appunto, un uomo ormai [...], che ha incominciato a mettere la barba». In *Gorg.* 481 d 3 sg. Socrate dice di essere innamorato di due cose: «di Alcibiade figlio di Clinia, e della filosofia». Si veda anche *Alcib. 1*, *passim*. (Sull'Eros di Socrate si veda in particolare Vlastos 1998, pp. 49-58.)

213 d 8-e 6. νῦν δέ μοι... κατακλίνεσθαι: è un riconoscimento del fatto che il vero vittorioso è il filosofo rispetto al poeta tragico ispirato alla sofistica.

213 e 7-**214** a 5. Ἐπειδὴ... μεθυσθῇ: in questa scena Alcibiade si autoelegge come «simposiarca», ἄρχων τῆς πόσεως. Il simposiarca, che veniva scelto a sorte o eletto dai convitati (Platone, *Leg.* I 640 c 1 sgg.), stabiliva le regole da seguire nel bere. Lo ψυκτήρ (e 12) era un vaso in cui si metteva in fresco il vino con neve o ghiaccio. κοτύλη (214 a 1) corrisponde a un quarto di litro abbondante, e quindi otto cotile corrispondono a più di due litri.

214 a 3-5. Πρὸς μὲν... μεθυσθῇ: cfr. *infra*, 220 a 1-5, dove Alcibiade fornirà ulteriori illustrazioni di questo fatto.

214 b 7. ἰητρὸς... ἄλλων: è un verso di Omero, *Il.* XI 514, riferito al medico Macaone.

214 c 6-e 8. Ἀλλά... λέγειν: si spiegano le ragioni per cui Alcibiade non farà un elogio di Eros, come hanno fatto gli altri convitati, bensì un elogio di Socrate. Vedremo subito che si tratterà dell'elogio del vero *erotikos*. Ma già la conclusione di questo passo costituisce un annuncio di quanto udremo: alla richiesta che Alcibiade fa di poter

www.scribd.com/Baruch_2013

dire il vero, Socrate risponde che non solo gli permette di dire il vero, ma glielo comanda.

214 d 6. Μὰ τὸν Ποσειδῶ: si tratta di una esclamazione che esprime stupore, raramente usata da Platone (*Euthd.* 301 e 1; 303 a 8: ὦ Πόσειδον); qui sembrerebbe usata anche in senso metaforico, come pensa qualche interprete. Posidone, dio dell'acqua, è un *deus madidus*, e Alcibiade è innaffiato di vino. Si ricordi che, all'inizio (176 b 4), coloro che si erano ubriacati il giorno prima vengono detti βεβαπτισμένοι, letteralmente «innaffiati» e «madidi» di vino. <

214 e 9-**215** a 3. Οὐκ... καθαριθμῆσαι: Platone dice, per bocca di Alcibiade stesso, come sarà il suo discorso. Sarà, infatti, formalmente diverso da tutti gli altri: in quanto ubriaco, Alcibiade passerà improvvisamente da una immagine a un'altra; il bellissimo paragone di Socrate con Sileno verrà lasciato e poi ripreso all'improvviso; gli argomenti verranno giustapposti in modo «paratattico», e i nessi strutturali delle argomentazioni risulteranno fondati su ragioni emotive più che logiche. Ma costruito con quel procedere «saltando qua e là» (ἄλλο ἄλλοθεν, 215 a 1), il discorso è artisticamente perfetto. <

215 a 4-**222** b 7. DISCORSO DI ALCIBIADE: ELOGIO DI SOCRATE. Il discorso si articola in nove punti. 1) *Socrate viene presentato mediante l'immagine di un Sileno e del satiro Marsia* (215 a 4-d 6). 2) *Vengono presentati gli effetti prodotti dai discorsi di Socrate* (215 d 6-216 c 3). 3) *Socrate racchiude dentro di sé cose meravigliose come le statue dei Sileni* (216 c 4-217 a 2). 4) *Alcibiade confessa di aver tentato invano di conquistare Socrate* (217 a 2-219 d 2). 5) *Illustra le forze fisiche e spirituali di Socrate* (219 d 3-220 c 1). 6) *Mette in evidenza i momenti di concentrazione e i rapimenti estatici di Socrate* (220 c 1-d 5). 7) *Viene ripreso il tema del coraggio di Socrate in guerra* (220 d 5-221 c 1). 8) *Viene dimostrato che Socrate non è simile a nessun uomo soprattutto nei suoi discorsi* (221 c 1-222 a 6). 9) *Alcibiade mette in guardia i giovani dal pericolo che corrono nei rapporti con Socrate* (222 a 7-b 7).

Con questo discorso Platone trae le conclusioni dal punto di vista «esistenziale» di quanto ha detto nel discorso di Socrate/Diotima, ossia sottolinea la perfetta corrispondenza sul «piano pratico» di quanto ha detto sul «piano teorico». Stenzel (1966, p. 240) scrive che questa parte del *Simposio* «è quella umanamente e poeticamente più suggestiva di tutto quanto il dialogo». Invece di presentare una difesa di Socrate contro il libello scritto dal retore Policrate su Socrate – considerato responsabile della nefanda condotta di Alcibiade (come qualcuno vorrebbe, per esempio Segoloni 1994, *passim*) –, in quest'ultima parte del *Simposio* Platone ha mire più alte. Il discorso

www.scribd.com/Baruch_2013

nel suo punto centrale costituisce un vero e proprio rovesciamento del «contro-modello» del discorso di Pausania sull'amore pederastico, le cui tesi, da un lato, vengono riprese e, dall'altro, ribadite da Alcibiade e ridotte al nulla in senso assoluto da Socrate.

215 a 4-d 6. *Le immagini del Sileno e del satiro Marsia come rappresentazioni di Socrate.* Si vedano le riproduzioni delle teste-ritratto pervenuteci, in sinossi con quelle del Sileno e di Marsia, che presentiamo nell'inserto.

215 a 5. δι' εἰκόνων: l'uso di immagini e di miti come un particolare modo di pensare che chiarisce il modo di pensare per concetti è frequentissimo in Platone. Anche in *Leg.* I 644 b 9-c 2 ribadisce questo in modo assai vicino al nostro passo (sia pure senza coloriture ironiche): «Riprendiamo dunque daccapo quello che si è detto per renderlo più chiaro, e non vi spiaccia che io cerchi di illustrarvelo ricorrendo a una immagine (καί μοι δι' εἰκόνος ἀποδέξασθε ἐάν πως δυνατὸς ὑμῖν γένωμαι δηλῶσαι τὸ τοιοῦτον)». Era costume in varie occasioni prendersi in giro a vicenda mediante immagini, come si legge, per esempio, in Aristofane, *Vesp.* 1308 sgg.; *Au.* 805 sgg. <

215 a 7-b 3. ὁμοιότατον... θεῶν: Sileno veniva considerato o autoctono o figlio di Pan e di una ninfa. Da lui derivarono i Satiri. Sono personaggi frequenti nelle tragedie (cfr. Euripide, *Cyc.*, *passim*) e soprattutto nelle commedie. Delle statuette dei Sileni che contenevano immagini di dèi, di cui qui si parla, non ci sono pervenuti esempi. Non è quindi possibile stabilire con certezza come potessero essere congegnate per poter essere aperte in due (διχάδε διοιχθέντες, b 2), ossia se si aprissero alla base o verticalmente, oppure se avessero come due porte. Si trattava, comunque, di una statuetta che presentava un personaggio brutto a vedersi, ma che conteneva dentro di sé cose bellissime. Ed è su questo duplice aspetto che qui e più avanti Alcibiade costruisce l'immagine di Socrate. <

215 b 4. τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ: Alcibiade passa dall'immagine del Sileno a quella di un Satiro; il passaggio da un'immagine all'altra è spiegabile, data l'analogia che sussiste fra questi personaggi; la nuova immagine illustra soprattutto le doti spirituali di Socrate. Apollodoro, I 4, 2 (24) racconta che il satiro Marsia «trovato l'aulo che Atena aveva gettato perché le deformava il volto, sfidò Apollo a una gara di musica, con l'intesa che il vincitore potesse fare del vinto ciò che voleva. La gara ebbe inizio e Apollo suonava con la cetra capovolta ingiungendo a Marsia di fare altrettanto, ma Marsia non ne fu capace e allora Apollo, risultato vincitore, lo appese a un pino altissimo, gli tolse la pelle e lo fece morire in questo modo» (trad. Ciani). <

215 c 2-3. ἃ γὰρ Ὄλυμπος... διδάξαντος: Plutarco, *de musica* 7, <

www.scribd.com/Baruch_2013

1133 d-e, racconta che Olimpo era un auleta di scuola frigia, e che compose un *nomos* per l'aulo in onore di Apollo, denominato il Policefalo. Questo Olimpo discendeva dal primo Olimpo, discepolo di Marsia. Il primo Olimpo era un «favorito di Marsia, che, dopo aver appreso da Marsia stesso a suonare il flauto, introdusse in Grecia le regole enarmoniche». Si tratta di quelle regole che sono poi rimaste in uso nelle feste in onore degli dèi. Alcibiade si riferisce non al secondo, ma al primo Olimpo di cui parla Plutarco.

215 d 6. κατεχόμεθα: essere ispirati e posseduti da una forza divina superiore (cfr. anche *supra*, c 5). Si veda quanto Platone dice al riguardo in *Ion* 533 d 1-534 b 7; 535 e 7-536 d 3.

215 d 6-**216** c 3. *Gli effetti prodotti dai discorsi di Socrate sull'animo degli uomini.*

215 e 1-2. τῶν κορυβαντιώντων: Platone richiama i «coribanti» anche in *Crit.* 54 d 3; *Ion* 533 e 8 sg.; 536 c 2 sg. Lo studio più approfondito su questo tema è quello di Linforth, *Corybantic*, pp. 121-62, cui si rifà anche Dodds (1959, p. 106 sg.), il quale precisa: «Possiamo [...] rilevare la somiglianza essenziale fra la cura coribantica e la vecchia cura dionisiaca: ambedue proclamavano di operare la catarsi mediante una contagiosa danza "orgiastica", accompagnata da musica "orgiastica" della stessa specie; melodie di modo frigio, sul flauto e sul tamburello. Parrebbe di poterne sicuramente dedurre che i due culti si rivolgevano a tipi psicologici simili e producevano reazioni psicologiche simili. Ci mancano, purtroppo, descrizioni precise di queste reazioni, ma esse erano certamente impressionanti. Secondo la testimonianza di Platone la sintomatologia fisica dei κορυβαντιῶντες comprendeva crisi di pianto e di violenta palpitazione cardiaca, accompagnate da turbamento mentale; i danzatori erano "fuori senno", come quelli di Dioniso, e a quanto pare cadevano in una specie di *trance*». <

215 e 2. καρδία πηδᾷ: riprende parte di un verso di Aristofane, *Nub.* 1391 sg.: οἶμαί γε τῶν νεωτέρων τὰς καρδίας / πηδᾶν («Credo che ai giovani il cuore / balzi in petto», trad. Del Corno).

215 e 4. Περικλέους: in *Phdr.* 269 e 4-270 a 8 Platone dice: «Tutte le grandi arti hanno bisogno di discussioni e di indagini celesti sulla natura. Infatti, l'elevatezza di pensiero e la capacità di riuscire in tutto sembrano venire in qualche modo proprio di qui. E Pericle, oltre alle doti naturali che aveva, acquistò anche questa. Imbattutosi in un uomo di questo tipo, ossia in Anassagora, ed essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione, questioni intorno alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi». Cfr. Reale, *Fedro*-Valla, p. 252 sgg.

www.scribd.com/Baruch_2013

216 a 4-6. ἀναγκάζει... ἀμελῶ: il testo di riferimento basilare per comprendere ciò che Alcibiade sta dicendo è *Apol.* 29 d 7-e 3 (trad. Reale): «Ottimo uomo, dal momento che sei Ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona? (καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις;)». Sempre in *Apol.* 30 a 7-b 4 si ribadisce: «Io vado intorno facendo nient'altro che cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovrete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggior impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile (ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ἀρίστη ἔσται), sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico».

216 a 6-7. βίᾳ... φεύγων: cfr. Omero, *Od.* XII 39 sgg., 158 sgg.

216 b 3. σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν...: si confronti la stessa affermazione fatta da Agatone (ma con differente spirito), *supra*, 201 c 6-7: σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν.

216 c 4-**217** a 2. *Socrate racchiude dentro di sé cose meravigliose come le statue dei Sileni.*

216 d 2-3. Σωκράτης... ἐκπέπληκται: un passo del *Carmide* (154 b 8-c 5) illustra l'atteggiamento di Socrate di fronte ai bei giovani; mentre stava per entrare il bel Carmide afferma: «Ora, amico, non sono un gran che come giudice e, davanti ai belli, sono veramente una cordicella bianca; i giovani, infatti, mi paiono più o meno tutti belli, ma in quel momento egli mi sembrò straordinario per presenza e bellezza ed ebbi l'impressione che tutti ne fossero innamorati, tanto che la sua comparsa li aveva turbati e messi in agitazione» (trad. Liminta).

216 d 3-e 5. καὶ αὖ... διατελεῖ: sono qui espresse due concezioni- < chiave. La prima è connessa con il richiamo alla «temperanza» (σωφροσύνη) di Socrate in connessione con i rapporti che egli ha con i belli. Tale richiamo lo si comprende se si pone attenzione a quanto Platone dice con la metafora dell'anima come carro alato tirato da due cavalli (le forze irrazionali e arazionali dell'anima) e guidato da un auriga (l'intelligenza) in *Phdr.* 253 c 7 sgg. La seconda concezione riguarda il capovolgimento della tavola dei valori operato da Socrate. Un commento di quanto qui Platone fa dire a Socrate è fornito da Senofonte, *Mem.* IV 2, 34 sg.: «"Forse, Socrate, il bene più indiscutibile è la felicità". "A meno che non la si componga di beni discutibili, Eutidemo". "E quale dei beni che compongono la felicità sarebbe discu-

www.scribd.com/Baruch_2013

tibile?" "Nessuno, purché non vi includiamo la bellezza, la forza, la ricchezza, la fama e altro di simile". "Eppure bisogna includerli", disse: "come si potrebbe essere felici senza?" "Per Zeus, esclamò Socrate, ma allora vi includeremo ciò da cui provengono tanti disagi agli uomini. Molti per la loro bellezza sono rovinati da quanti perdono la ragione di fronte a una persona leggiadra; molti, fidando nella loro forza, mettono mano a opere troppo grandi e incorrono in non piccoli mali; molti, svigoriti dalla ricchezza, periscono nelle insidie cui si espongono; molti, per la fama e la potenza politica soffrono grandi disgrazie"» (cfr. Reale 2000, pp. 233-63).

216 e 4. εἰρωνευόμενος: questo verbo è usato da Platone in *Apol.* 38 a 1; *Gorg.* 489 e 1; 489 e 3; *Crat.* 384 a 1; *Resp.* I 337 a 6; *Soph.* 268 b 3; il termine εἰρωνεία in *Resp.* I 337 a 4; l'aggettivo εἰρωνικός in *Soph.* 268 a 7; 268 c 8; l'avverbio εἰρωνικῶς in *Amat.* 133 d 8; *Euthd.* 302 b 3 e qui in *Symp.* 218 d **6**.

217 a 2-**219** d 2. *Alcibiade confessa di aver tentato invano di conquistare Socrate.* La scena e il discorso che vengono ora presentati sono certamente assai audaci, ma condotti con arte squisita. Stenzel (1966, p. 240) afferma: «Insuperata rimarrà la potenza con cui Platone configura e trasfigura in suprema purità la scena erotica di inaudita audacia che è al centro di tutto quest'ultimo discorso». La scena si presentava ai Greci di quel tempo anche più sconvolgente di come può sembrare al lettore moderno, come dice Jaeger (*Paideia* II, p. 335 sg.): «Per il modo di sentire greco è proprio il colmo del paradosso che il giovinetto bellissimo, oggetto dell'ammirazione di tutti, si metta ad amare quell'uomo di grottesca bruttezza; ma si esprime potentemente nel discorso di Alcibiade il nuovo senso, proclamato dal *Simposio*, per il valore della bellezza interiore...». Sulla bellezza di Alcibiade cfr. Platone, *Alcib. 1*, 104 a 5; Senofonte, *Mem.* I 2, 24. Alcibiade presenta esattamente, facendole proprie, le tesi di Pausania e in particolare lo scambio dell'amore fisico con la virtù e con la sapienza (si confronti in particolare 218 c 7-d 5 con 184 b 5-185 c 2). E Socrate dimostra, con i fatti oltre che con le parole, che si tratta di merci che non si possono scambiare fra di loro, e suggella la sua dimostrazione con la metafora dello scambio delle armi: non si possono scambiare armi di bronzo con armi d'oro, a meno che non si sia fuori senno.

217 a 6-7. οὐκ εἰωθὼς... μόνος: era costume che le persone abbienti si facessero accompagnare da schiavi.

217 b 7-c 4. μετὰ ταῦτα... ἦν: Socrate si dedicava molto agli esercizi ginnici. Cfr. Senofonte, *Symp.* 2, 17-9: «Ridete di me, disse? Perché voglio far esercizi per conservarmi meglio in salute, per mangiare

www.scribd.com/Baruch_2013

e dormire più volentieri? O perché desidero compiere questi esercizi e non quelli dei corridori cui si sviluppano solo le gambe, mentre il torace resta gracile, né quello dei lottatori cui si sviluppa il torace, mentre le gambe restano gracili, faticando con tutto il corpo, onde armonicamente s'accresce ogni parte? O ridete perché non ci sarà bisogno che mi trovi un compagno di esercizi, né che mi spogli, alla mia età, tra gli altri, ma mi basterà una stanza [...] per grondare sudore, e potrò, quindi, esercitarmi d'inverno al coperto, quando, poi, il caldo è eccessivo, all'ombra? o ridete perché voglio ridurre alle giuste proporzioni il mio ventre, più grosso del normale?».

217 c 4. ἐπειδὴ... ἥνυτον: questa frase richiama da vicino Euripide, *Hipp.* 400 sg.: ἐπειδὴ τοισίδ' οὐκ ἐξήνυτον / Κύπριν κρατῆσαι, κατθανεῖν ἔδοξέ μοι.

217 d 6. ἐν τῇ... κλίνῃ: il lettino su cui Socrate e Alcibiade avevano mangiato è lo stesso su cui dormono.

217 e 3-4. οἶνος... ἀληθής: le due forme del proverbio cui qui si fa allusione dovevano essere queste: οἶνος καὶ ἀλήθεια («vino e verità») e οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς («vino e ragazzi sono veritieri»). Era comunque una concezione molto diffusa; cfr. ad esempio Teognide, 479 sgg., 499 sg., vol. I, p. 197 sg. West: «Nel fuoco gli uomini esperti riconoscono l'oro e l'argento, il vino rivela la mente dell'uomo» ('Εν πυρὶ μὲν χρυσόν τε καὶ ἄργυρον ἴδριες ἄνδρες / γιγνώσκουσ', ἀνδρὸς δ' οἶνος ἔδειξε νόον). Cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 290, n. 28 sgg. Leutsch-Schneidewin. <

218 a 3-4. τὴν καρδίαν... ὀνομάσαι: si noti l'oscillazione fra «cuore» e «anima». Alcibiade sembra ancora incerto sulla dottrina dell'anima, che Socrate stava introducendo in modo sistematico (cfr. Sarri 1997, *passim* e Reale 2000, pp. 185-231). Si veda il riferimento al «cuore» per esprimere questo concetto in Aristofane, *Ach.* 1; *Vesp.* 374 sg.

218 b 3-7. τῆς φιλοσόφου μανίας... βέβηλος... ἐπίθεσθε: terminologia e immagini desunte dagli orfici; cfr. frr. 13; 245, 1; 247, 1; 334, 59 Kern.

218 c 7-d 5. Σὺ ἐμοὶ... ἄφρονας: per comprendere a fondo queste parole occorre rileggere 184 b 5-185 c 1 del discorso di Pausania.

219 a 1. χρύσεα χαλκείων: cfr. Omero, *Il.* VI 232-336. Uno scambio di «armi d'oro con armi di bronzo» lo si può fare solamente si è perso il senno, come Omero dice presentando lo scambio di armi accaduto fra Glauco e Diomede: «Avendo parlato così, saltati giù dai cavalli, / strinsero l'uno la mano dell'altro e si giurarono fede; / ma tolse allora il senno Zeus Cronide a Glauco (Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς), / che con Diomede Titide scambiava armi d'oro <

www.scribd.com/Baruch_2013

per quelle di bronzo / quelle del prezzo di cento buoi per quelle da nove (τεύχε' ἄμειβε / χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων)».

219 b 7-c 1. τούτῳ... θαυμαστῷ: si ricorda che dopo aver detto che Eros è un gran dèmone, Diotima precisa che chi è sapiente nelle cose d'amore è un «uomo demonico» (δαιμόνιος ἀνήρ, 203 a 5).

219 c 5. ὕβρισεν: questo termine nella letteratura erotica è un termine tecnico *spraetae iniuria formae*. Cfr. *Anth. Pal.* V 214, vol. I, p. 234 Paton: οὐκ οἶσει τὰν ἀπάλαιστρον ὕβριν.

219 d 3-**220** c 1. *Forze fisiche e spirituali di Socrate.*

219 e 2. Αἴας: cfr. Sofocle, *Ai.* 502 sg.

219 e 6. εἰς Ποτείδαιαν: la campagna militare di Potidea ebbe < luogo nel 432 a.C.; cfr. Tucidide, II 70.

220 a 6. πρὸς δὲ αὖ τὰς τοῦ χειμῶνος...: anche Senofonte, *Mem.* I 2, 1, conferma che Socrate «fu il più tollerante del freddo e del caldo e di ogni altra fatica».

220 c 1-d 5. *I momenti di concentrazione e i rapimenti estatici di Socrate.* Il passo ribadisce quanto già è stato detto all'inizio circa l'ispirazione di Socrate nell'atrio della casa dei vicini di Agatone (174 d 4-175 c 6). L'ispirazione di Socrate è un elemento essenziale per comprendere la maschera di Diotima e il suo significato.

220 c 2. οἷον... ἀνὴρ: cfr. Omero, *Od.* IV 242, con leggera modifica.

220 d 4-5. ἔπειτα... ἡλίῳ: sulla preghiera al Sole in generale cfr. Sofocle, *Ai.* 845 sgg. La preghiera di Socrate diventata emblematica è quella del finale di *Phdr.* 269 b 8-c 3, su cui si veda Gaiser 1990, *passim*.

220 d 5-**221** c 1. *Il coraggio di Socrate in guerra.*

220 d 5-e 7. εἰ δὲ... σαυτόν: non abbiamo informazioni da altre fonti sull'evento qui narrato da Alcibiade; ma non c'è alcun motivo per mettere in dubbio la sua credibilità.

220 e 8-**221** a 1. Δηλίου φυγῇ: la sconfitta degli Ateniesi a Delio in < Beozia avvenne nel 424 a.C. (cfr. Tucidide, IV 76 sgg.; Platone, *La.* 181 b 1 sgg.).

221 b 1. Λάχητος: fu uno stratego nel 427-425 e nel 418 a.C. ed è < il deuteragonista del dialogo omonimo di Platone.

221 b 3-4. βρενθυόμενος... παραβάλλων: richiama Aristofane, *Nub.* 362: ὅτι βρενθύει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τὠφθαλμὼ παραβάλλεις («vai superbo per le vie e volgi gli occhi di traverso», trad. Del Corno).

221 c 1-**222** a 6. *Socrate non è simile a nessun uomo soprattutto nei suoi discorsi.*

www.scribd.com/Baruch_2013

221 c 7-8. Βρασίδαν... Ἀντήνορα: per Brasida, famoso generale spartano che conquistò Anfipoli nel 424 a.C., cfr. Tucidide, II 25, 85 sgg. e IV 6; per Pericle cfr. *Gorg.* 515 d 1; 519 a 5 sgg.; per Nestore e Antenore, personaggi che Omero cita più volte, cfr. p. es. *Il.* I 247 sgg.; VII 347 sgg. <

222 a 7-b 7. *Alcibiade mette in guardia i giovani dal pericolo che corrono nei rapporti con Socrate.*

222 b 1-2. Χαρμίδην... Διοκλέους: Carmide era zio materno di Platone; cfr. *Charm.*, *passim*; Senofonte, *Mem.* III 7, 1. Di Eutidemo figlio di Diocle parla anche Senofonte, *Mem.* I 2, 29 sg.; IV 2, 1 sg.; etc.; non è da confondersi con Eutidemo sofista, cui Platone dedica un dialogo. <

222 b 6-7. καὶ μὴ... γνῶναι: per il proverbio cui si fa qui riferimento si vedano: Omero, *Il.* XVII 32; XX 198: «lo sciocco capisce il fatto compiuto» (ξεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω); Esiodo, *Op.* 218: «l'improvvido impara dopo aver sofferto» (παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω); e soprattutto Eschilo, *Ag.* 177: «imparare attraverso il dolore» (πάθει μάθος); cfr. anche Erodoto, I 207. Cfr. *Paroem. Graec.*, vol. I, p. 437, n. 7 Leutsch-Schneidewin.

222 c 1-**223** d 12. CONCLUSIONI: CHI È POETA PER ARTE È A UN TEMPO POETA TRAGICO E POETA COMICO. Platone rivela la ragione per cui ha composto questa sua opera, ossia come messa in scena di un «agone poetico» in cui porre a confronto la nuova «poesia filosofica» con quella tradizionale, e in particolare con la commedia e con la tragedia del momento.

222 c 3-d 6. Νήφειν... διαβαλεῖ: Socrate cerca di mettere in gioco il discorso di Alcibiade con gli elogi straordinari che gli rivolge. Alcibiade avrebbe mascherato il vero intento del suo discorso, ossia il tentativo di porre discordia fra Socrate e Agatone, svelandolo solo alla fine. Avrebbe voluto fare in modo di essere lui solo l'amato da Socrate e di essere lui solo l'amante di Agatone, ossia di essere l'amato dalla bellezza spirituale e l'amante della bellezza fisica. <

222 d 3-4. τὸ σατυρικόν... σιληνικὸν: l'esistenza di un «dramma satiresco» è comprovata; si trattava di un dramma di carattere umoristico, cui prendeva parte un coro di persone travestite da satiri. Invece, non sembra esistesse un «dramma silenico», e questa espressione viene quindi usata da Socrate per richiamare in maniera allusiva la prima delle immagini usate da Alcibiade nel raffigurarlo, ossia quella del «sileno» (215 b 4).

222 d 7- **223** a 9. Τὸν... κατακεῖσθαι: la scena diventa ancora più

www.scribd.com/Baruch_2013

gustosa, perché Agatone prende sul serio le parole di Socrate. Infatti, Erissimaco aveva dato ad Alcibiade le disposizioni da seguire, dal momento che era stato accolto dagli invitati: «Dopo che avrai fatto il tuo discorso, ordina a Socrate ciò che vuoi, ed egli passerà l'ordine all'altro che sta a destra» (214 c 3-4). Alcibiade ha fatto l'elogio di Socrate, che stava alla sua destra; Socrate avrebbe dovuto quindi procedere facendo, a sua volta, l'elogio di chi stava alla sua destra. Ma a destra di Socrate non c'era più nessuno; e appunto per questo Agatone vuole cambiare posto e distendersi a destra di Socrate per ricevere il suo elogio.

223 a 3. Ἰοῦ ἰοῦ: esclamazione che esprime grande gioia, come risulta da Aristofane, *Nub.* 1170: ἰὼ ἰώ, τέκνον, ἰώ, ἰοῦ ἰοῦ («Viva, viva, figlio mio, viva, urrah, urrah!»), trad. Del Corno.

223 b 1-6. Τὸν... οἶνον: è un nuovo colpo di teatro. In effetti, un discorso di Socrate come maschera del «poeta filosofo» in elogio di Agatone – il «poeta tragico» di ispirazione gorgiana, vincitore della grande gara con la sua prima tragedia ma sconfitto nel *Simposio* dal «poeta filosofo» – non sarebbe stato possibile. E l'arrivo di Dioniso, con i festaioli in baldoria che entrano all'improvviso, risolve il problema in modo splendido.

223 b 2. ἐξαίφνης: si noti la ripresa di questo termine, che in 210 e 4 e in 213 c 1 ha un particolare significato (si vedano le note a 210 e 4 e a 213 b 6-c 5); qui Platone usa il termine capovolgendo il significato metafisico in senso dionisiaco.

223 b 5-6. οὐκέτι ἐν κόσμῳ... οἶνον: questa espressione indica come, in quel momento, l'atmosfera dionisiaca si faccia addirittura rovente. Ne consegue la fuga di qualcuno dei convitati e l'addormentarsi di altri. Restano svegli solamente i tre protagonisti principali: il poeta comico, quello tragico e il filosofo.

223 b 8-d 2. ἓ δὲ... κεφάλαιον: Platone presenta la «firma d'autore» della sua opera. Il narratore si addormenta, e, quando si sveglia, continua a sonnecchiare, ma coglie l'essenziale (κεφάλαιον) del discorso fra Socrate, Aristofane e Agatone. In effetti, tutto il ragionamento sottinteso alle conclusioni è costituito dal *Simposio* nella sua interezza.

223 c 1. ἅτε μακρῶν τῶν νυκτῶν: se le notti erano ancora lunghe, la premiazione della tragedia di Agatone avrebbe dovuto essere avvenuta nelle «Lenee», che avevano luogo all'incirca nel mese di febbraio.

223 c 5. πίνειν... ἐπὶ δεξιά: qui il bere viene ripreso procedendo verso destra, ossia «secondo ordine» (ἐν κόσμῳ), quell'«ordine» che l'arrivo dei festaioli in baldoria aveva sopraffatto (223 b 5-6). La φιάλη, che si traduce giustamente con «coppa», era un ampio recipiente privo di manici e senza piede di sostegno.

www.scribd.com/Baruch_2013

223 d 7-12. καὶ πρότερον... ἀναπαύεσθαι: la conclusione ha sapore di un messaggio criptico emblematico. Si «addormenta» prima Aristofane, poeta comico, poi si «addormenta» Agatone, poeta tragico, e così Socrate (immagine del «poeta filosofo») «mette a dormire» i due poeti, e se ne va vispo e pieno di vita al Liceo, dove trascorre tutta la giornata. La «poesia filosofica» non solo è sveglia quando l'altra dorme, ma è veramente in forze.

223 d 10. εἰς Λύκειον: si fa riferimento al ginnasio annesso al santuario di Apollo Licio, che era quello preferito da Socrate. Cfr. *Euthphr.* 2 a 1 sg.; *Euthd.* 271 a 1; *Ly.* 203 a 1 sg. <

www.scribd.com/Baruch_2013

INDICE DEI NOMI
DELLE PERSONE E DEI LUOGHI

Ἀγάθων 172 c 4; 173 a 6; 174 e 5; 175 a 3; 175 b 5; 175 c 3; 175 c 6; 175 d 4; 175 e 7; 177 d 8; 193 b 7; 193 e 1; 194 a 3; 194 a 5; 194 a 8; 194 b 6; 194 c 1; 194 d 2; 194 e 1; 198 a 6; 198 a 9; 198 c 3; 199 b 8; 199 c 3; 200 b 2; 200 c 3; 200 d 7; 201 a 7; 201 b 11; 201 c 1; 201 c 8; 201 d 8; 201 e 5; 212 c 8; 212 d 5; 212 e 4; 213 a 4; 213 a 7; 213 b 3; 213 b 4; 213 e 11; 222 b 5; 223 a 3; 223 b 1; 223 c 4; 223 d 8

Ἀγαμέμνων 174 b 7; 174 c 2

Ἄδμητος 208 d 3

Ἀθηνᾶ 197 b 2

Ἀθηναῖοι 201 d 3; 216 a 6

Αἴας 209 e 2

Ἅιδης 179 c 6; 179 d 3; 179 d 7; 192 e 3

Αἰσχύλος 180 a 4

Ἀκουμενός 176 b 5; 198 a 5

Ἄλκηστις 2179 b 6; 179 d 6; 180 b 4; 208 d 2

Ἀλκιβιάδης 172 b 1; 212 d 3; 213 b 4; 213 b 6; 213 d 7; 214 a 7; 214 b 3; 214 c 6; 214 d 6; 214 e 1; 214 e 9; 218 d 7; 222 c 1; 222 c 4; 222 e 6; 223 a 3; 223 a 6

Ἀνάγκη 195 c 3; 197 b 7

Ἀντήνωρ 221 c 8

Ἀπολλόδωρος 172 a 5; 172 a 6; 173 d 4; 173 e 4

Ἀπόλλων 190 e 2; 197 a 7

Ἄρης 196 d 1; 196 d 2

Ἀριστογείτων 182 c 5

Ἀριστόδημος 173 b 1; 174 e 5; 175 a 4; 176 c 2; 178 a 2; 185 c 5; 198 a 1; 218 b 1; 223 b 8; 223 d 1

Ἀριστοφάνης 176 b 2; 177 e 1; 185 c 5; 185 e 4; 188 e 2; 189 a 1; 189 a 7; 189 b 3; 189 b 8; 189 c 2; 212 c 5; 213 c 3; 218 b 1; 221 b 1; 223 c 4; 223 d 8

Ἀρκάδες 193 a 3

Ἁρμόδιος 182 c 6

Ἀσκληπιός 186 e 2

Ἄτη 195 d 2

Ἀφροδίτης 177 e 2; 180 d 4; 181 a 7; 196 d 2; 203 b 2; 203 c 2; 203 c 4

Ἀχιλλεύς 179 e 1; 180 a 4; 180 b 4; 208 d 3; 221 c 6

Βάρβαροι 182 b 7; 209 e 1

Βοιωτοί 182 b 2

Βρασίδας 221 c 7

Γῆ 178 b 7; 178 b 9

Γίγας 190 c 4

Γλαύκων 172 c 3; 222 b 2

Γοργίας 198 c 1; 198 c 3

www.scribd.com/Baruch_2013

Δήλιον 220 e 8
Διοκλῆς 222 b 2
Διόνυσος 175 e 9; 177 e 1
Διοτίμα 201 d 2; 201 e 8; 202 d 12; 204 a 8; 204 d; 206 b 5; 207 c 5; 208 b 8; 212 b 1
Διώνη 180 d 8

Εἰλείθυια 206 d 2
Ἕκτωρ 179 e 3
Ἑλλάς 209 d 6
Ἕλλην 175 e 6; 179 b 7; 209 e 1
Ἐρυξίμαχος 175 a 4; 176 b 5; 176 e 4; 177 a 2; 177 a 6; 177 d 6; 185 d 1; 185 d 2; 185 d 4; 185 e 6; 189 a 7; 189 b 4; 189 c 2; 193 b 6; 193 d 6; 193 e 3; 194 a 2; 196 d 7; 198 a 4; 198 a 8; 214 a 7; 214 b 3; 214 b 5; 214 b 9; 214 c 6; 214 d 9; 214 e 2; 218 b 1; 223 b 7
Ἔρως *passim*
Εὐθύδημος 222 b 2
Εὐριπίδης 177 a 3
Ἐφιάλτης 190 b 7

Ζεύς 173 b 1; 180 d 8; 190 c 1; 191 b 5; 197 b 3; 202 c 9; 203 b 6; 222 e 6

Ἦλις 182 b 1
Ἡράκλειτος 187 a 3
Ἡρακλῆς 177 b 2; 213 b 8
Ἡσίοδος 178 b 3; 178 b 8; 195 c 2; 209 d 1
Ἥφαιστος 192 d 3; 197 b 2

Θετίς 179 e 1

Ἰαπετός 195 b 7
Ἵμερος 197 d 7
Ἴωνες 220 c 8
Ἰωνία 182 b 6

Καλλονή 206 d 2
Κρόνος 195 b 7
Κυδαθηναιεύς 173 b 2 (Ἀριστόδημος)

Λακεδαιμόνιος 193 a 3
Λακεδαίμων 182 b 1; 193 a 3; 209 d 5 sg.
Λάχης 221 a 3; 221 b 1
Λύκειον 223 d 10
Λυκοῦργος 209 d 4

Μαντινικός 201 d 2; 211 d 1
Μαρσύας 215 b 4; 215 c 3; 215 e 7
Μελανίππη 177 a 3
Μενέλεως 174 c 1; 174 c 3
Μῆτις 203 b 3
Μοῖρα 206 d 2
Μοῦσα 197 b 1
Μυρρινούσιος 176 d 5

Νέστωρ 221 c 8
Νόμοι 196 c 3

Οἴαγρος 179 d 2
Ὄλυμπος 215 c 3
Ὅμηρος 174 b 5; 174 c 6; 179 b 1; 180 a 7; 190 b 7; 195 d 1; 195 d 2; 198 c 2; 209 d 1
Ὀρφεύς 179 d 2
Οὐράνιος 180 d 8; 180 e 3; 181 c 2; 185 b 6; 187 d 7
Οὐρανός 180 d 7; 190 b 8

Πάνδημος 180 e 1; 180 e 2; 181 a 7; 181 e 5; 183 d 8 sg.; 185 c 2; 187 e 1
Πάτροκλος 179 e 5; 180 a 4 sg.; 208 d 3
Παυσανίας 176 a 4; 177 e 1; 176 b 3; 180 c 3; 185 c 4; 185 e 7; 186 b 8; 189 c 3; 218 b 1

www.scribd.com/Baruch_2013

Πελίας 179 b 6
Πενία 203 b 4; 203 b 7; 203 c 5
Περικλῆς 215 e 4; 221 c 8
Πολυμνία 187 e 1
Πόρος 203 b 3; 203 b 5; 203 b 8; 203 c 5
Ποσειδῶν 214 d 6
Ποτείδαια 219 e 6; 221 a 6;
Πρόδικος 177 b 4

Σειρήν 216 a 7
Σόλων 209 d 7
Σωκράτης 172 b 1; 172 c 5; 173 b 3; 173 b 5; 173 d 6; 173 d 10; 174 a 3; 174 c 6; 174 d 5; 174 e 8; 174 e 9; 174 e 10; 175 a 4; 175 c 2; 175 c 4; 175 c 7; 175 d 3; 176 a 1; 176 c 3; 177 d 6; 194 a 1; 194 a 5; 194 a 8; 194 b 6; 194 d 2; 194 d 5; 194 e 2; 198 a 3; 198 b 1; 199 c 2; 200 a 1; 200 a 8; 200 b 10; 200 d 8; 200 e 7; 201 a 8; 201 b 11; 201 c 9; 201 c 6; 202 b 10; 202 d 13; 204 b 8; 204 d 1; 204 d 4; 204 e 2; 205 a 9; 206 c 2; 207 a 6; 208 b 2; 210 e 5; 210 e 5; 211 d 1; 212 c 4; 213 a 7; 213 b 2; 213 b 8; 213 c 6; 213 e 6; 214 a 2; 214 a 3; 214 a 6; 214 c 4; 214 d 5; 214 d 10; 214 e 4; 215 a 4; 216 a 2; 217 a 4; 217 b 3; 217 e 4; 218 b 2; 218 c 3; 219 c 2; 219 c 6; 219 d 1; 220 a 4; 220 e 2; 220 e 8; 221 a 6; 221 c 2; 221 e 1; 222 a 7; 222 c 3; 222 d 7; 222 e 4; 222 e 10; 223 a 5; 223 a 7; 223 b 2; 223 c 4; 223 c 6; 223 d 9

Φαίδρος 176 d 5; 177 a 4; 177 a 5; 177 c 5; 177 d 4; 177 e 6; 178 a 6; 180 c 1; 180 c 2; 180 c 4; 185 c 3; 194 d 1; 194 e 1; 195 a 8; 195 b 6; 197 c 1; 199 b 6; 199 c 1; 218 a 7
Φαληρεύς 172 a 4
Φάληρον 172 a 2
Φίλιππος 172 b 4
Φοίνιξ 172 b 3; 173 b 1

Χάος 178 b 3; 178 b 8
Χαρμίδης 222 b 1

Ὦτος 190 b 7

www.scribd.com/Baruch_2013